د. سعيد عبد الهادي المرهج

قضايا إسلامية معاصرة

بناء الحكاية التاريخية

« تاريخ الطبري أنموذجاً »

دار الهادي

قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

بنـــاء الحكاية التاريخية

«تاريـخ الطـبـري أنموذجـاً»

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

ISBN 978-9953-540-47-4

الأفكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت .

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف:03/896329-01/550487- فاكس:541199- ص.ب:25/286غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329-01/550487-Fax:541199-P.O.Box:286/25 Ghobeiry-Beirut-Lebanon

E-Mail: daralhadi @ daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا اسلامية معاصرة

بنـــاء
الحكاية التاريخية

« تاريـخ الطــبري أنموذجــاً »

د. سعيد عبد الهادي المرهج

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

اصدارات مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

* مجلة قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها أربعون عددا في بيروت ـ بغداد

* سلسلة كتاب ثقافة التسامح

صدر منها إثنا عشر كتابا في بغداد

* سلسلة كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

صدر منها ثلاثون كتابا مرجعيا في بيروت، بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها أكثر من مئة كتاب في بيروت، بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب فلسفة وتصوف

صدر منها عشرة كتب في بيروت، بالتعاون مع دار الهادي

مقدمة

ساد الحديث، في الآونة الأخيرة على ضرورة إعادة كتابة التاريخ، وكأن مشكلة العلاقة الحالية في طبيعة التعامل مع التراث تكمن في خللٍ مفترضٍ في التدوين السابق، وهذا خلط كبير بين التاريخ (المحويّ) والتراث (الحاوي) من جهة، وتغييب لفعل القراءة بوصفه فعلاً إبداعياً من جهة أخرى، فما نحتاج إليه اليوم هو الخروج من تراث متوارث بأحاديته إلى تاريخ ما زال مجهولاً بتعدديته. ربما نحن من الشعوب القليلة التي تعيش التاريخ واقعاً معيشاً، وتنسى أو تتناسى عيش حاضرها، ونسيان الحاضر هذا لا يمكن الخلاص منه باعادة كتابة التاريخ، إنما باعادة قراءته.

ومثلما تكلم بعضهم عن عقل سياسي وآخر أخلاقي ميّز شعوبنا الإسلامية عموماً والعربية منها على وجه الخصوص، نعتقد أننا، وفي هذه المرحلة من الصراع بين الحضارات، بوجهه التدميري، أو التفاعلي - التثاقفي - لا فرق، نحتاج الحديث عن عقلنا التاريخي؛ آلياته، ومكوناته، ونتاجه، وهذا لن يتم إلا بتضافر جهود الباحثين، من مختلف الإختصاصات المتأثرة بالتاريخ والمؤثرة فيه. الأمر الذي نتوافر من خلاله على إعادة تشكيل التراث المعيش نفسه. ولنا في الدراسات التاريخية الغربية وتعاملها مع تاريخها هادٍ في هذا المجال، كما كان هادياً لباقية شعوب الأرض، وليس لنا أن نأنف من ذلك، طالما دخلت المناهج الغربية فروع المعارف لدينا جميعها، وتوقفت هذه الدراسات عند أدبية النص التاريخي، وعلى البعد السردي الذي تتحرك من خلاله عملية التدوين (كتابة التاريخ)، وربما كان لما قدمه فيلسوف التاريخ الأميركي المعاصر (هايدن وايت) الأثر الأكبر في هذا المجال. على أنه ما زال المؤرخون العرب يتحدثون عن النص التاريخي بوصفه وثيقة مجردة عن هوى كاتبها أو عن ضغط ظروف الكتابة، وإن أُخِذت فلتسويغ واقعة محددة يختلف فيها مؤرخنا المعاصر عن مؤرخنا القديم. على أن كثيرا من النقاد المعاصرين نظر إلى النص

التاريخي بوصفه نصاً موضوعياً ملتزما بحركية الزمان التقدمية، من دون الوقوف الفاحص لطبيعة هذه المدونة التاريخية بوصفها وحدة كلية، لهذا اقتصرت الدراسات النقدية المقدمة على الحكاية أو السيرة، فدرست الحكاية في كتاب الحيوان للجاحظ، ودرست السيرة الشعبية العربية، والحكاية الصوفية، والمقامات، وحكايات كليلة ودمنة، وألف ليلة وليلة، وتُوِّجت هذه الدراسات بدراسة الأمثال العربية.

وربما كان العزوف عن دراسة المدونة التاريخية وليدَ خوفٍ من التصادم مع يقينية هذا النص أو قداسته، على أن دراسته ستفتح الباب أمام الوقوف عند حقيقة هذه اليقينية أو القدسية. هذه الفرضية (أدبية النص التاريخي) هي التي دفعتنا إلى دراسة بناء الحكاية التاريخية، فمثلما هناك حكاية صوفية، وأخرى شعبية وثالثة رمزية، ورابعة حول المثل.. إلخ، هناك حكاية تاريخية، وهي أسبق في الظهور لدى العرب من الأشكال الحكائية الأخرى كلها ، ولا تعيبها واقعيتها أو تُخرجها عن الجنس نفسه، هنا تبرز المقابلة بين النص والمرجع، وإذا ما اتفقنا على كون السرد الفعل الإنساني الأساس في إعادة تصوير الزمن، فإن تشكيل العوامل النفسية في التعالق مع عوالم الحياة الإنسانية، تجعل من أي فعلٍ إنساني خاضعا لذاتية تتباين على وفق المجال (الحقل) وتجذر السردية فعلاً معرفياً، وهذا كله محكوم بزمانيتنا، لكون هذه الزمانية تمثل بنية الوجود التي تصل اللغة بالسرد، والسردية هي بنية اللغة التي تكون الزمانية مرجعها الأخير. وفي ضوء هيمنة الزمان على المدونة التاريخية، نستطيع أن نتحدث عنها بوصفها الفعل السردي الأول الذي أراد الإنسان من خلاله السيطرة على هذه الديمومة (السيولة) الزمانية. فليس للتاريخ من وجود خارج زمانية الإنسان وتزمّنه، وليس للزمان من وجود خارج هذا الفعل السردي، الذي يحرك شعورنا بالأشياء. إذ إن فعل السرد في التاريخ هو الفعل الذي تتأسس بموجبه، معرفتنا بالماضي. وهكذا نرى أن السرد التاريخي لا يعني نقل الحقيقة كما هي، إنما كما يتصورها المؤرخ نفسه، ومن ثمّ لا يمكن فصل السرد عن الخيال، فالخيال هو الذي يحكم عملية تمثّل الواقع الزائل الذي ينبغي حكيه (سرده) لإعادة تشكيله على وفق

نماذج لا يمكن فصلها عن الراوي ذاته، لكن من دون التطرف في عدّ المؤلفات التاريخية مجرد مدونات أدبية، فكما نعرف لم يكن التاريخ فعلاً لغوياً غايته الرسالة في ذاتها، إنما فعل إخبار، وأدبيته تكمن في هذا تحديداً.

لماذا تاريخ الطبري؟

لم يعرف التاريخ الإسلامي مدونة تاريخية بسعة تاريخ الطبري أو تأثيره ، وما عُرف قبله توزّع بين مغازٍ اهتم التابعون بها لشرفها وأهميتها لكونها مثّلت الوعاء الذي تمّ بوساطته الحفاظ على السنة النبوية من الاندثار، وفتوحات إسلامية، سعت كلّ قبيلة لإثبات أن دورها كان الأكبر فيها، فضلاً عن أيام العرب قبل الإسلام، والمتوارث من أخبار الأمم القديمة، التي اجتمع الأسطوري بالتاريخي فيها. هذه الفروع المختلفة، اتحدت لتؤلِف جذع شجرة التاريخ الإسلامي، فيما عُرف بتاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، إذ سعى أبو جعفر محمد بن جرير الطبري إلى الجمع بين هذه الاتجاهات الثلاثة، فكان بحق سيبويه التاريخ أو شافعيّه، واستطاع أن يمنح النص التاريخي بعداً أدبياً، حين سوّغ تداخل الفضائين: التاريخي بالأسطوري، وكان اعتماده تعدد الروايات بشأن الحادثة الواحدة، ورسّخ أدبية النص التاريخي هذه، فهو من حيث أراد أن يُعطي المتلقي كل ما قيل أو دار حول الواقعة شتَتها في نصوص متوازية، وكأننا نقف على غياب شبه كلي للتاريخ وحضور كامل للنص، بما هو نسيج لغوي متعال عن الواقعة ذاتها، وهذا يؤكده إنشغاله بالسند على حساب الوثيقة، في كثير من الأخبار الواردة في هذه المدونة. الأمر الآخر الذي مازَ تاريخ الطبري أنه جعل من الإسلام مركزاً، فما رواه عن غير المسلمين لا يتجاوز عُشر الكتاب، وهذا يدلُّ على النزعة المركزية في النظر إلى الذات (الإسلامية)، وهذه النزعة انعكست في النظر إلى الأقوام الأخرى.

فيما أثرُ هذه المدونة في المدونات التاريخية الإسلامية اللاحقة لا يخفى على

المهتمين بهذا المجال، إذ صرّح بتعظيمه والاتكاء عليه كثير من المؤرخين اللاحقين، فيما كان لهذا التاريخ (تاريخ الطبري) فضلُهُ في حفظه كثيرا من كتب السابقين من المؤرخين التي لم تصلنا إلا من خلال ما أورده الطبري في تاريخه منها. وهذه الأسباب كلها كانت وراء اختيارنا هذه المدونة من دون سواها من المدونات السابقة عليها واللاحقة بها.

المنهج وهيكيلية الأطروحة

شهدت السرديات المعاصرة تطوراً كبيراً أفادت منه كثير من العلوم الإنسانية، وبتنا نسمع عمّن يتحدث عن سردية العلوم الطبيعية. لكن يبقى لما قدمه جيرار جينيت، في وقوفه عند الجانب الفني للنص السردي، الأثر الأكبر في الدراسات الفنية اللاحقة، فيما كان لسيمياء جريماس فاعليتها، التي امتدت لتشمل كثير من المعارف المعاصرة في دراسة الدلالة (شكل المحتوى)، ولاعتقادنا بأن المنهجين يكمل أحدهما الآخر سعينا للإفادة من الاثنين من دون قسر للمادة المدروسة، إنما غايتنا توظيف المنهج لتحقيق قراءة أكثر فاعلية من أجل تعزيز أطروحتنا الرئيسة، فيما سعينا للإفادة مما قدمه فيليب هامون في دراسته للشخصية الروائية، وإذا كانت الإفادة من منهج جريماس تخللّت معظم الفصول، من خلال اعتماد المربع الدلالي، وما يقدمه من إعادة نظر في تشكّل المجال المعرفي عموماً، وتشكّل مجال المتن المدروس على وجه الخصوص، فإن توظيفنا لمنهج جينيت قد اقتصر على الفصل الثالث، لكن هذا لا يعني عدم تسربه إلى مفاصل الأطروحة الأخرى، وكان الإطار العام لبحثنا يسير بتوجيه من رؤية مركزية مستمدة من فلسفة الفيلسوف الراحل (بول ريكور) الذي طرح السرد بوصفه المكون الأساس للذات الإنسانية، ومن ثمّ لا يمكن تصور قيام معرفة بشرية خارج إطار الفاعلية السردية. لهذا سعينا في التمهيد لإعادة قراءة سيرة الطبري عبر الوقوف عند أحد المكونات السردية الفاعلة في كتب التراجم وهو الرؤيا، محاولين الوقوف عند ما يمنحه هذا المكون من بُعد ملحمي للسيرة، بوصفها

مكوناً رئيساً في المدونات التاريخية الإسلامية، فيما تمحور الفصل الأول حول تشكّل المجال التاريخي نفسه لما في الوقوف عليه من أهمية لتحديد مسار البحث، فتشكّل المجال يمثل لحظة وعي الذات بوصفه السردية الكبرى، وتوزع الفصل بين ثلاثة مباحث؛ الأول (المعرفة التاريخية بين العقل والنقل)- توقفنا فيه عند هيمنة البعد القدري بوصفه الجناح الثاني الذي تُتوج فيه ملحمية النص التاريخي الإسلامي، لنقف من خلالهما أمام ملحمتنا الخاصة المقابلة للملحمة الشرقية القديمة أو اليونانية، وعلى وفق هذا استطعنا أن نتحدث عن عقل إسلامي، عقل منفصل عن العقل العربي قبل الإسلام. ليس على مستوى القول بالتوحيد، وهو الدستور الأساس في الإسلام، فحسب، إنما على المستويات المختلفة؛ الاجتماعية والاقتصادية، ومن ثَمَّ السياسية. وكان من نتيجة هذا أن رُسّخت المقابلة بين الإنسان والله، ورُسّخ تأكيد دور الله في تحديد المصائر والأرزاق، أي مسرحة الحياة الإنسانية، وهذا ما نلمسه في الخلاف الأول والأعمق بين القائلين بالجبر ومن قال بالاختيار، ومن بعد أصبح مكوناً عقلياً رئيساً في الأدبيات الإسلامية، ولم يكن هذا الصراع خارج دائرة الصراع الأكبر بين العقل والنقل، فالنص القرآني اشتغل على تعزيز مسار سردي ناتج عن الجدل بينهما، فمثلما أكَد الطاعة (الاتباعية) أكد ضرورة إعمال العقل. فيما توقفنا في المبحث الثاني (التطور التاريخي لتشكل المجال)- عند فضائين شكّلا الأساس لهذا التطور؛ الأول العربي الجاهلي، المتمثِل بجملة الحكايات الشفاهية التي بقيت تتداولها الألسن، ويمكن توزيعها بين صنفين؛ القصص الديني، وحكايات الأيام العربية، وأخبار أصحاب الأديان المعروفة في الجزيرة (اليهودية والمسيحية)، فضلاً عن أخبار التاريخ الفارسي، والآخر العربي الإسلامي، وكان لا بُدّ من الوقوف عند حركية الخبر وطبيعة مروره من المعرفة العربية ما قبل الإسلامية إلى الإسلامية، وأثره في تشكيل المدونة التاريخية الإسلامية، لمعرفة حقيقة التطور ورصد في هذا المجال. وخصص المبحث الثالث (من أجل تاريخ كلي)- للوقوف عند هذه المدونة بوصفها تمثل وعي الذات الإسلامية تجاه الآخر الخارجي (الكافر أو دار الحرب)، محاولين من

خلال رصدنا هذه العلاقة الجدلية، الوقوف عند طبيعة تطور هذا المجال، ومن ثم بيان آليات (تشكل العقل التاريخي) الإسلامي، وإن بشكل أولي. فكان أن وزّعنا الكتابة التاريخية بين ثلاث مراحل: المرحلة الأولى وهي المرحلة التي سادت فيها الروايات التجزيئية، والنظر إلى الحوادث بشكل مستقل بعضها عن البعض الآخر، مع خضوعها من حيث بنيتها الذاتية إلى آلية الكتابة التي عرفت عند المحدثين، أي أن الحادثة الواحدة تجزأ إلى حوادث صغرى على وفق اختلاف الروايات (طرائق الإسناد)، أما المرحلة الثانية، فهي المرحلة التي تبلورت فيها التمايزات بين المجالين، الحديثي والتاريخي، إذ قام المؤرخون بتوحيد الحدث، وتقديم سلسلة الإسناد، أو تركها عند بعضهم والاكتفاء براوٍ - شاهد أول -، ولو تأملنا مؤلفات أعلام هذه المرحلة سنرى أنها في جملتها رسائل، كل رسالة انشغلت بحادثة ما، أو مرحلة ما، ولم يقف أيٌّ منهم للنظر في التاريخ بوصفه كلاً مترابطاً، إنما هم أقرب إلى الإخباريين منهم إلى المؤرخين... وهذا التحول سنجده سمة في كتابات المرحلة الثالثة، إذ سادت المدونات الجامعة التي لم تقف عند تاريخ الإسلام فحسب، إنما حاولت أن تمفصل التواريخ الأخرى حوله.

وتوزّع الفصل الثاني بين ثلاثة مباحث؛ في المبحث الأول توقفنا أمام الدراسات النظرية السابقة التي رصدت الطبيعة السردية للمعرفة عموماً والنص التاريخي على وجه الخصوص، متوقفين بعناية عند ما قدمه ريكور وهايدن وايت و كولنجوود، فضلاً عن وقوفنا عند الدراسات العربية التي تناولت هذا المجال، وربما كانت لدراستي فرانز روزنثال وعبد العزيز الدوري النصيب الأكبر من وقوفنا. وانطلقنا من طبيعة بنية المدونة التاريخية لرصد الطبيعة السردية، فلا تكاد تخلو مدونة تاريخية إسلامية من مقدمة في خلق العالم، تصاحبها وتتداخل معها روايات عن نهايته، وأخبار عن غاية هذا الخلق وأسراره، وهذه المرويات كلها لا يمكن إدراجها في مجال ما هو تاريخي، لكنها شكّلت الإطار للمدونة التاريخية، هذا التداخل يبيح لنا القول أن التاريخ الإسلامي كان حكاية كبرى (حكاية الخلق أو الوجود)، ولّدت

يقينياتها من حاكمية النص القرآني، وليس من حاكمية المعقولية العلمية. وأنّ طبيعة هذا البناء، فضلاً عن غاية البحث وهدفه، كانت دافعاً للنظر في التداخل بين ما هو تاريخي وما هو سردي، وليس الدافع مجرد التسويغ لبحثنا. وكان المبحث الثاني درساً تحليلياً للخبر التاريخي للوقوف على خصائصه الداخلية، فالسؤال الذي يحرك عملنا هو: هل هناك خصوصية تُميِّز الخبر التاريخي من غيره من أشكال الكتابة الخبرية الأخرى؟ وتبيّن لنا أننا أمام بنية ثابتة لم تتغير بتغير الزمان، ولم يؤثر فيها تحول المجتمع، على أننا رأينا أن الأمر مختلف في درسنا الحكاية التاريخية (المبحث الثالث)، إذ سادت الحكاية التفسيرية على المتن ما قبل الإسلامي، فيما غُلبت الحكاية (المرجعية-الطبيعية) في المتن الإسلامي، وحاولنا أن نقف عند دراسة الخصائص الداخلية للحكاية التاريخية، أيضاً.

أما الفصل الثالث فتمحور، عبر مباحثه الثلاثة، حول دراسة ثلاثة مكونات رئيسة للنص التاريخي؛ ففي الأول توقفنا أمام وجهة النظر وفاعليتها في تشكيل النص التاريخي، والمدقِق في مدونة الطبري يرى أنه اعتمد في كل مرحلة من المراحل التاريخية على جملة من الأسماء (الأصوات)، هذه الأسماء على الرغم من تاريخيتها (وجودها التاريخي الواقعي) التي قد لا يثار الشك بشأنها، إلا أنها ليست أكثر من أصوات بالنسبة لدرسنا، لها فاعليتها الآيديولوجية، فيما رصدنا سيادة ثلاث وجهات نظر في هذه المدونة: مشككة وتعددية ولا مبالية.

فيما كانت بنية الفضاء محوراً للنظر والمعاينة في المبحث الثاني، الذي توقفنا فيه عند المكان وتشكله والزمان وصيرورته، وقد وجدنا أن المتن التاريخي تشكل على وفق بعدين أساسيين؛ الزمان بوصفه جوهر الحركة التاريخية، والمكان المجذّر لواقعية هذا المتن، وإذا كانت الخَطِّية في النظرة إلى التاريخ هي المهيمِنة، فإن ما وقفنا عنده بيّن أن ثمة متْناً أولاً لم يستطع المؤرخون المسلمون تجاوزه، وهو المتن الذي يمثل مسيرة البشرية من أبينا آدم حتى بعثة الرسول العربي {ص}. متن لم يؤطَّر

بزمان معلوم، إنما حكمته فاعلية الشخصية وهيمنتها، فيما كان توالي السنوات إطاراً مهيمناً ومميزاً للتاريخ الإسلامي. ولم يسبق أن دُرِسَ الزمان في المدونة التاريخية بوصفه فاعلاً في التشكيل (الأدبي) لها. على أننا توقفنا في درسنا بنية المكان عند التقابل بين الأعلى/ الأسفل، فرأينا أنه كان فاعلاً في توزيع العوالم، فعالم الجنة (الرب والملائكة) عالم علوي، على أن عالم البشر عالم سفلي، والتقابل المتولد عن السابق بين عالم الإسلام وعالم الحرب.

ودرسنا الشخصية في المبحث الثالث عبر توزيعها إلى شخصية منبثِقة وأخرى مُؤصّلة. قصدنا بـ(المنبثِقة) الشخصيات التي ترد من دون أية مقدمات ممهدة، ويتم الكلام عنها كما لو أن القارىء على وعي كامل بخلفياتها. أما النمط الثاني من الشخصيات فهي الشخصيات المؤصَّلة في المدونة، أي أن يتابع (الراوي) شأنها ليعطينا صورة كاملة عنها، وتوقفنا عند هيمنة الرجال التي طبعت بطابعها المدونة التاريخية الإسلامية في عمومها. إذ رأينا أن شخصيات (الرجال)- السابقة على ظهور الإسلام- يعاد إنتاجها على وفق منظومة القيم الإسلامية، ويعاد إنتاج الشخصيات الإسلامية على وفق الصراعات القيمية الداخلية ضمن الفضاء الإسلامي ذاته.

مصادر الدراسة ومراجعها

مثّل تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) المصدر الرئيس لمتن الرسالة، فيما استعنّا بعدد من المصادر النظرية والتطبيقية لتوجيه مسار الرسالة، كان من أبرزها ما قدمه جيرار جينيت في كتابه (خطاب الحكاية) وبول ريكور في كتابه (الزمان والسرد) والدراسات المترجمة لغريماس، وسيميولوجية الشخصية الروائية لفيليب هامون، وخطاب التاريخ لرولان بارت، فضلاً عن عدد آخر من الدراسات النظرية المترجمة، وفي الدراسة التطبيقية كان لما قدمه الدكتور سعيد يقطين، والدكتورة سيزا قاسم، والدكتور شجاع العاني، والدكتورة نبيلة إبراهيم، والدكتور لؤي حمزة

عباس، والدكتور عبد الله إبراهيم في دراساتهم السردية المختلفة أثره الكبير في توجيه الجانب التطبيقي من الرسالة.

وبعد..

ليست هذه الدراسة إلا محاولة في استكشاف حقل بكر لم يسبق أن دُرِس في ثقافتنا العربية خارج الدائرة الضيقة لأصحاب الاختصاص من المؤرخين، ولم تكن غايتنا إلا المشاركة في إثراء هذا المجال بفتحه على مناهج السرد، بما تمتلكه هذه المناهج من مرونة أثبتت فاعليتها في التطبيق على كثير من المجالات المعرفية الأخرى، ولا ندعي أننا حققنا الغاية، إنما نأمل أن نكون وفقنا في الشروع ذاته، وفي بعض ما ذهبنا إليه من جهد، لخدمة حاضرٍ أقصينا أنفسنا عن المشاركة الفاعلة في صنعه، وماضٍ قُدِّسَ إلى حد الإقصاء، ولا نفشي سراً إن ختمنا حديثنا بالإشارة إلى قصورنا، إنه القصور الذي يطبع بطابعه كل جهد بشري ويبعده عن إدراك الغاية التي تبقى أملاً يحرك الباحثين، نأمل أن نكون قد فتحنا أمام اللاحقين منهم نافذة جديدة يعيدون من خلالها النظر بماضٍ أغنى من أن تستنفده محاولتنا هذه..ومن الله التوفيق

سعيد عبد الهادي المرهج

بغداد ٢٠٠٧

التمهيد

السرد السيري لحياة الطبري

لم تعرف ثقافة عالمية اهتماماً بالرجال كالذي عرفته الثقافة العربية .الإسلامية، وارتبط (هذا الاهتمام) في أول أمره بالصحابة والتابعين، ثم تطور ليشمل المحدّثين لارتباطه بعلم (الجرح والتعديل)، وفي المرحلة اللاحقة أصبح مجالاً خاصاً له رجالُه، وشاع استخدام مصطلح (ترجمة) للدلالة على تاريخ الحياة الموجز للفرد(١)، ولا يمكن فهم (الترجمة) بوصفها نصاً أدبياً خارج مدار النص السِيري الذي اتخذ من رواية سيرة الرسول الأعظم {ص} (حياته وغزواته) أنموذجاً له، فإذا كان النص السِيري الأبرز ولد مع ابن إسحاق (ت ١٦٩ هـ)، فإن الولادة الأبرز للنص الترجمي ولد مع طبقات ابن سعد (ت ٢٣٠ هـ)، وإذا كنا نشير هنا إلى البناء الداخلي للاثنين، فإن من المهم أيضاً التنبه لبروزهما ضمن مجال واحد هو المجال الديني، إذ كان يراد بهما في البدء "خدمة الحديث النبوي بالحكم على رواته، ووزنهم بأدق الموازين"(٢)، ثم امتد ليشمل رجالات مختلف المعارف العربية .الإسلامية، فكانت طبقات الشعراء وطبقات الأطباء، والقراء والصوفية، .. وغير ذلك. يتضح من كل ذلك أن فن الترجمة كان الأسبق في الظهور والتدوين في تاريخنا الوسيط، لارتباطه بولادة الكتابة في السيرة النبوية الشريفة، ثم اتسع ليشمل الترجمة لمختلف رجالات العلوم والمعارف الإسلامية، كما أشرنا، لهذا ذهب بعض المستشرقين(٣) إلى القول "إن نبوغ العرب الحقيقي في علم تدوين التاريخ يتجلى في كتابة السير أكثر من تجلّيه في رواية الأخبار"(٤)، ولم يكن الدكتور جبور بعيداً عن هذا .في المقدمة التي وضعها لكتاب (الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة) .حين قال: "لا أظن أن مؤرخي أمة من الأمم التفتوا إلى تدوين مشاهير أمتهم كما التفت مؤرخو العرب، فمنذ أن بدأ ابن إسحاق بوضع سيرة النبي، والواقدي، وابن سعد في تأليف الطبقات والى يومنا هذا، والصبغة الغالبة في الكتب العربية هي سير الأعلام من الرجال"(٥).

والناظر في كتب التراجم المختلفة يرى أنه يمكن تصنيفها على وفق اقتصارها على الفن أو الصنعة (معجم الأدباء، وطبقات الأطباء، وطبقات الفقهاء، ...) أو المكان (تاريخ بغداد، وتاريخ دمشق، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، وتاريخ أصفهان، ...) أو الزمن (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، والضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، والكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة، وأعيان العصر وأعوان النصر، ...)، وهناك كتب الوفيات التي اتخذت من الترتيب الأبجدي منهجاً سارت عليه (وفيات الأعيان، والوافي بالوفيات، وفوات الوفيات، وسار على المنهج نفسه الذهبي في سير أعلام النبلاء، وابن العماد في شذرات الذهب، ...)، وهناك المعجمات الشاملة للرجال (طبقات ابن سعد، والأعلام، ...) أو الفنون (الفهرست، وأبجد العلوم، وكشف الظنون، ...)، فضلاً عما سبق، نرى كثير من كتب التاريخ وضعت مسرداً حولياً بأبرز الوفيات للسنة التي تُذكر حوادثها (النجوم الزاهرة، المنتظم في تاريخ الأمم، تاريخ الإسلام، ...)، ونتيجة لسيطرة المنهج الحَولي بُنيت السيرة على وفق تقنية الاسترجاع (الفلاش باك Flash Back)، أي في الغالب تكون سنة الوفاة هي المنطلق لبحث تفاصيل سيرة المُترجَم له، ثم تأتي المعلومات الشخصية العامة مع تأكيد عصره (طبقته بالنسبة للمسلمين) وانتمائه الجغرافي، والتعليم والمعلمين، طلبته إن وجدوا، وما قدَّمه من عطاء فكري أو نشاط اجتماعي، وصلته بسلاطين عصره.

وهكذا نرى أن (الترجمة) شغلت حيزاً واسعاً من الثقافة الإسلامية، وارتبطت، كغيرها من المعارف الإسلامية، بالسّنة، فإذا كانت لحظة انطلاقها الأولى مرتبطة بسيرة الرسول الكريم {ص}، وهي، كما هو معلوم، جزء من السّنة، فإن هاجس الكمال ظلّ مسيطراً على مدوني التراجم في العصور اللاحقة، فالبحث عن الكمال في الشخصيات (الكبيرة) المترجَم لها خلقَ بنية درامية، فضلاً عن السرد السيري المعروف، باعتماد عدد من الأساليب الفنية المتضمنة "ذكر الوقائع أو حذفها، إبداء الأعذار أو الكلام على جانب، وعرض صور أو أشكال متباينة لإحدى القصص قد تكون أطول أو أقصر، أو حتى استبدال قصة بقصة أخرى، ثم رواية الأحلام في

أشكال قد تطول أو تقصر"(٦)، وهذه الأمور تخضع للبنية الثقافية السائدة بوصفها السياق العام، وتتحكم بها البنى الفرعية، أهواء الكاتب وانتماءاته، وأوضح (همفريز) في دراسته لاثنين من التراجم الدائرة حول الخليفة عثمان بن عفان، هذا الجانب بقوله "إن كل إنسان باستخدامه لرصيد شائع من الحكايات، يقوم باستكمال خطوط أساسية مميزة من خلال طرز محددة من عملية الاختيار والترتيب، والأسلوب واللهجة"(٧)، هذا الأمر يجعل من النظر إلى أية ترجمة على أنها التمثيل الجزئي للسياق العام، أي أن معرفة السياق العام مرهونة بهذه المعرفة الجزئية، ومن هنا تكون أهمية هذه الدراسات مرهونة بقدرتها على أن تكون أنموذجاً يمكن سحبه على السياق الترجمي عموماً.

ولعلنا من خلال دراسة سيرة الطبري نستطيع أن نُسهم في تفعيل درس هذا السياق الذي ما زال يعاني كثير من القصور. وكُتب عن (الطبري) أكثر من كتاب، بعضها خُصّص لدرس سيرته بجوانبها كلها(٨)، والمئات من الدراسات السِيريّة التي قُدّم بها للأطاريح الكثيرة التي وقفت عند جهوده المتنوعة، فضلاً عن الدراسات الأُخرى المنشورة في لغات عديدة، أي أن ما كُتب عن سيرته، من الصعب الإضافة إليه في بحث لم يُخصَّص لهذا الغرض، فعبقرية الطبري التي أبدعت التفسير (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ليكون الموسوعة الإسلامية (القرآنية) الأولى، إلى جانب موسوعته التاريخية (تاريخ الرسل والملوك)، وفضلاً عما قدَّمه في الحديث (تهذيب الآثار)، والفقه (اختلاف الفقهاء)، هي ذاتها التي جعلت منه أحد أصحاب المذاهب الفقهية الكبرى في عصره، يقول ابن النديم في ذلك "وله مذهب في الفقه اختاره لنفسه وله في ذلك كتب عدة منها كتاب اللطيف في الفقه"(٩)، فضلاً عن هذا، فهو من أوائل الذين وقفوا للكتابة في اختلاف الفقهاء. وهذا التنوع كله إن لم يؤكد الجانب الإبداعي، فإنه لا شك يؤكد الجانب الموسوعي، فكيف إذا اجتمعا معاً؟.

من هنا نجد أن إعادة الكلام في سيرة الطبري من قبيل التكرار غير المسوَّغ، لهذا

ارتأينا أن نقف عند بناء السيرة نفسها كما وردت في المصدر الأبرز الذي وقف عندها، (إرشاد الأريب في معرفة الأديب) المشهور بـ(معجم الأدباء) لمؤلفه ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، وهو أحد أهم كتب التراجم العربية (معجمات الرجال) وسيرة الطبري(١٠) فيه، التي ستكون موضع دراستنا هي السيرة الأوسع في الكتاب، إذ شغلت سُدس الجزء الثامن عشر من الكتاب (٥٤) صفحة(١١)، من أصل (٣١٣) صفحة (عدد صفحات هذا الجزء)، وربما تكون الأوسع في الكتاب كلّه. وحاولنا أن ننظر فيما كُتب عنه في المصادر الأخرى، وأبرزها تاريخ بغداد وتاريخ دمشق. لعلّها (دراستنا) تكون مقدمةً لدرس جديد لفن الترجمة وكتب التراجم، لما لها من أهمية كبرى ضمن المتن التاريخي الإسلامي من جهة، ولأنها تقدم صورة مميزة عن طبيعة تعامل العقل المسلم مع رموزه التاريخية من جهة أخرى.

وانطلقنا في دراستنا لهذه السيرة من مفصلٍ رأيناه يمثل المحورَ الذي بُنيت عليه السيرة، وهو (الرؤى)، معتمدين على نتيجة سبق أن وصلت إليها الدكتورة (فدوى دوجلاس) في دراستها للأحلام في (نكت الهميان) للصفدي(١٢)، مفادها "أن الأحلام التي تم اختيارها لتضمينها وحصرها كانت تنحو بالفعل لان تكون وقائع. ولقد أدى موضوعها في الحكاية إلى زيادة وتعريف قدر هذه المكانة التي تحتلها الواقعة بحيث تخلقت الواقعة/ العلامة"(١٣).

ولكن قد يبرز تساؤلٌ في غاية الأهمية عن سبب اختيار المدخل الرؤيوي لدراسة سيرة الطبري، والإجابة تنحصر هنا بكون الرؤى والأحلام شكّلت متناً سيميائياً (علامياً) ثانيا فاعلاً في التراجم الإسلامية، معظمها، وتحديداً مع الشخصيات الأكثر فاعلية في التاريخ الإسلامي، وهنا نجد من الضروري أن نسلط الضوء على أهمية (الرؤيا) في الفكر الإسلامي لما لها من علاقة بالمتن العام للرسالة، والمتن الثقافي الإسلامي نفسه.

١ـ١ الرؤيا في الفكر الإسلامي*

يتفق المسلمون على أن الرسالة المحمدية أولها رؤيا، إذ يُروى عن أبي ذر "أول ما بدئ به رسول الله {ص} من الوحي الرؤيا الصالحة"(١٤)، وتروي كُتب السُنَن أن رسول الله قال: إن "الرؤيا ثلاث: منها أهاويل من الشيطان ليحزن ابن آدم، ومنها مايهم بها الرجل في يقظته، فيراه في منامه، ومنها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة"(١٥)، فيما أشار حديث آخر إلى العلاقة بين الرؤيا والنبوة: "إنّ الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي. قال: فشق ذلك على الناس. قال: قال: ولكن المبشرات؛ قالوا: يا رسول الله وما المبشرات؟ قال: رؤيا الرجل وهي جزء من أجزاء النبوة"(١٦)، فيما شكلت مائزا بين الرسل والأنبياء السابقين "إن من الأنبياء صلوات الله عليهم من كان وحيه الرؤيا فهو نبي، ومن كان وحيه على لسان الملك وهو في اليقظة فهو رسول فقط"(١٧).

فالحديث الأول يقدم لنا صنافة أولية ثلاثية الشُعب، ترتكز على عوالم ثلاثة (الشيطان، والإنسان، والله): العالم السفلي، والأرض، والسماء* ، هذه العوالم هي المُشكّلة للفضاء التأويلي لنصوص الرؤى. والمتأمل في النص القرآني يعلم أن العلاقة بين العالمين الأول والثالث علاقة صراع فيما يُشكّل عالم الأرض الفضاء الذي يتجلى من خلاله هذا الصراع، ويعيش الإنسان فعلَ التمزق نتيجة وجوده (توسطه) في هذا الفضاء. وقد ولّد هذا المجال معجمَه الخاص، إذ استعمل مصطلح "التعبير" لفعل تأويل الرؤيا، وقد أريد به العبور من ظاهرها إلى باطنها، وقال بعضهم: "النظر في الشيء فيعتبر بعضه ببعض حتى يحصل على فهمه"(١٨)، وقد أكد الراغب أن "أصله من العَبْر، وهو التجاوز من حالٍ إلى حالٍ، وعبر القوم إذا ماتوا كأنهم عبروا القنطرة من الدنيا إلى الآخرة، قال: والاعتبار والعبرة الحالة التي يُتوصل بها المشاهد إلى ما ليس بمشاهد، ويقال عبرت الرؤيا بالتخفيف إذا فسرتها وعبرتها بالتشديد للمبالغة في ذلك"(١٩)، أما الرؤيا فأشار الواحدي إلى أنها في الأصل مصدر كاليسرى، فلما

جعلت اسماً لما يتخيله النائم أُجريت مجرى الاسماء(٢٠)، وإذا كان هذا التحديد يبين لنا الأصل اللغوي، فالراغب يحاول أن يبين فضاء هذا الأصل بقوله: "والرؤية بالهاء إدراك بحاسة البصر، وتطلق على ما يدرك بالتخيل نحو: أرى أن زيدا مسافر، وعلى التفكير النظري نحو: إني أرى ما لا ترون، وعلى الرأي وهو اعتقاد أحد النقيضين على غلبة الظن"(٢١)، وتقول العرب رأيت رؤيةً إذا عاينت ببصرك، ورأيت رأياً إذا اعتقدت بقلبك، ورأيت رؤيا بالقصر إذا عاينت في منامك، وعلى المستوى الاصطلاحي حدها القاضي (أبو بكر بن عربي) بقوله: "الرؤيا ادراكات علقها الله تعالى في قلب العبد على يدي ملك أو شيطان إما باسمائها أي حقيقتها وإما بكناها أي بعبارتها وإما تخليط، ونظيرها في اليقظة الخواطر فإنها قد تأتي على نسق في قصة وقد تأتي مسترسلة غير محصلة"(٢٢)، فيما ذهب ابن الطيب الى أنها اعتقادات وليست إدراكات: "فقد يرى الرائي نفسه بهيمة أو طائرا مثلا، وليس هذا إدراكا، فوجب أن يكون اعتقادا لأن الاعتقاد قد يكون على خلاف المعتقد"(٢٣)، وهذا الأمر يؤكده أبو عبد الله المازني بقوله: "مذهب أهل السنة في حقيقة الرؤيا أن الله يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان"(٢٤).

وميَّز المسلمون فيما بعد بين الرؤيا والحلم، فالحُلُم الرؤيا، أو اسم للاحتلام وهو الجماع في النوم، إلا أن الرؤيا اسم للمحبوب والحلم اسم للمكروه، ويروى عن أبي قتادة عن النبي أنه قال: "الرؤيا من الله والحلم من الشيطان"(٢٥)، ثم أضيف إلى ما سبق قوله {ص}: "الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان، فإذا حلم فليتعوذ منه وليبصق على شماله فإنها لا تضره"(٢٦). وعلينا أن نتوقف- مع هذا الحديث- عند أمرين؛ أولهما، العلاقة بين الشيطان والشمال، وثانيهما العلاقة بين الحلم والبلوغ، فغيرُ البالغ رؤياه لوالده، وكأن بلوغ الحلم يراد منه امتلاك الرؤيا(٢٧).

وفي أعلى دائرة الأحلام يقع الكابوس، إذ عرّفوه (الكابوس) بأنه الحلم المفزع المخيف الذي يقلق منام الحالم، وقد يجعله يستيقظ على بكاء أو صراخ، وسُمي التهويل في المنام، "قال بلغني أن خالد بن الوليد قال يارسول الله إني أروع في المنام،

قال: قل أعوذ بكلمات الله التامات من شر غضبه وعذابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون"(٢٨)، ويدخل مصطلح الإلهام في هذه الدائرة أيضا، فهو يعني تلقين الله الخيرَ لعبده أو إلقاءه في روعه، وما يميزه عن الرؤيا وقوعه في اليقظة. على وفق هذه المعطيات نشأت منظومةٌ متكاملة تتمحور حول الرؤية، إذ حُدد وقت الرؤيا بأحاديث عن الرسول {ص}: "أصدق الرؤيا بالأسحار وبالقائلة، وأصدق الأوقات وقت انعقاد الأنوار ووقت ينع الثمر وإدراكه، وأضعفها الشتاء. ورؤيا النهار أقوى من رؤيا الليل"(٢٩)، وحددوا، كذلك، المكان الأفضل لوقوعها: "إذا أراد الإنسان أن يرى رؤيا صادقة، تظهر له ما في ضميره ينام على وضوء، على جانبه الأيمن ويذكر الله"(٣٠)، فيما وضعوا درجات للرؤيا تحكمها طبيعة الرائي نفسه: (الأنبياء، رؤاهم كلها صدق، ثم الصالحون، والأغلب على رؤاهم الصدق، من عداهم، وهؤلاء يخضعون للتصنيف الإسلامي للآخر؛ المستورون، والغالب استواء الحال في حقهم، وفسقة، الغالب على رؤاهم الأضغاث، وكفار، يندر في رؤاهم الصدق)(٣١)، وهكذا انتقل التقسيم الإسلامي للعالم ليشمل دائرة الأحلام أيضاً، وحددوا أخلاق الرائي أيضاً: (التحلي بالصدق، والدقة في سرد الرؤيا، والتواضع والأدب، وأن لايجهد نفسه بالتذكر، فالرؤيا الصادقة لاتنسى، وشرح حالته الاجتماعية للمفسر، والإجابة عن أسئلة المفسر بصدق، والإخبار الكلي للتفاصيل، والصبر وإمهال المفسر)، فيما نهوا عن طلب التفسير من جاهل أو كافر أو حسود، أو عدو أو لا يستطيع كتمان السر. كما حددوا وقت التفسير الأنسب، إذ ذهبوا إلى أن أفضل وقت لتفسير الرؤيا بعد صلاة الصبح، ورأوا أن لحظة طلوع الشمس، ولحظة غروبها، وعند الزوال من أوقات الكراهة، (وفُسِر سبب الكراهة لهذه الأوقات، بأنها الأوقات التي تجتهد فيها الكفرة لتقديس الجن والشياطين وفعل المحرمات والخبائث)(٣٢). وذهبوا إلى أن هناك مستويين تتحرك بينهما الرؤيا؛ الحق وهو مرتبط بالأنبياء والصالحين، والباطل وهو مرتبط بالمنجمين والسحرة والكهنة. ووضعوا شروطاً عدّوها مداخلَ، أبرزها: أن الطفل إذا رأى أي شيء وهو ليس بأهله فهو لأبويه، والمرأة لزوجها، والخادم لمالكه، وهذا يعني أن هناك أهلية اجتماعية

للرؤيا، فضمن المركزية السابقة للسيد (الأب) دخلت الرؤى والأحلام أيضا(٣٣).

وقُسمت الرؤيا إلى نوعين: رؤيا تخبر عن أمور انقضت، وأخرى عما سيأتي. وذهبوا إلى أن الرؤيا في أصلها جنس وصنف وطبع، فالجنس كالشجر والسباع والطير، وهذا كله الأغلب عليه انه يشير إلى الرجال، والصنف أن يعلم صنف تلك الشجرة من الشجر، وذلك السبع من السباع وذلك الطير من الطيور، فإن كانت الشجرة نخلةً كان ذلك الرجل من العرب، لأن منابت أكثر النخل من بلاد العرب، ...، والطبع أن ينظر ما طبع تلك الشجرة، فتقضي على الشجرة بطبعها.

وهناك طرائق للتأويل على أن تبدأ عملية التأويل بتجريد الحلم من شوائبه ويركز فيه على البشارة أو النذارة أو التنبؤ، وعلى وفق ما يأتي: التأويل بالاسم الظاهر، رجل اسمه فاضل يؤول بالفضل، والتأويل بالمعنى، النرجس التغير للأحسن، التأويل بالتوافق، رجل يدخل القبر فإنه يُسجن، ومن يسجن يموت، وكذا الغم الفرح، والكبر المذلة، والذل العز.

فالشخصية المركزية في الرؤيا هي شخصية الرائي، مثلما إن الفعل المركزي فيها هو (رأيت) أو تنويعاته: {إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين}(٣٤)، فيما تتحرك الرؤيا على ثلاثة محاور، استكشاف الحاضر، والتنبؤ بالمستقبل، ومعرفة الماضي، لكن تبقى العلاقة واحدة، إذ ثمة هاتف سماوي (بشرائيل، أو روحائيل*) يُبلغ رسالةً إلى الرائي، وهنا نلمس التناظر بين الرؤيا والنبوة:

الله ←———— جبرائيل ←———— النبي

الله ←———— روحائيل أو بشرائيل ←———— الرائي

وطالما أن عصر النبوة انتهى فإن عصر الرؤى هو البديل الإسلامي عنه، وهذا ما نلمسه من طبيعة توزع الرؤى في العالم الإسلامي، ففي مغربه حلّ مالك بن أنس بديلاً نبوياً بحضوره عن الرسول، على أنّ أبا حنيفة حلّ في الأقسام البعيدة منه (الهند

وما جاورها) فيما شغل جعفر الصادق واحمد بن حنبل العراق وإيران والشافعي مصر والشام(٣٥). يروي العطار أن النبي نفث في فم الإمام الفقيه الشافعي في المنام، (سأله النبي من أنت؟ فقال واحد من أمتك، فطلب النبي منه أن يقترب إليه ثم نفث في فيه وتركه وهو يباركه. بعد ذلك رأى الشافعي وكأن عليا بن أبي طالب يضع أصبعه على أصبعه)(٣٦). يروي الهجويري أنه وقد أخذته سنةٌ من النوم عند قبر بلال، رأى النبي وهو يحمل شيخاً واهن الجسد، وقد قال له النبي إن هذا أبو حنيفة. ويُروى أن ابن حنبل أبى ذات مرة أن يغتسل عارياً في دجلة، فأتاه النبي في المنام وقال له: إيه يا احمد، لأنك لسنتي اتبعت، ومن الغسل عاريا استحيت، فإني جعلتك عمادا من أعمدة الإسلام. ونرى مئات الرؤى بشأن مالك في المغرب، أما الأئمة من نسل النبي فهم محورٌ لآلاف الرؤى في مختلف بقاع العالم الإسلامي.

ولم يقف الأمر عند هذا إنما أصبحت الرؤى وسيلةً للبرهنة على صحة المذاهب الفكرية، والدينية، والسياسية، ولنا في رؤيا المأمون لأرسطو وما بُني عليها من تمجيد للاعتزال، والأشعري الذي كان معتزلياً، متشككاً برؤى المنام، لكن بعد أن جاءه الرسول ثلاث مرات، وخاطبه في الأخيرة قائلاً: إن ظللت تنظر إلى مجيئي إليك على انه لا يعدو كونه رؤيا في المنام، أوَ كانت رؤيتي لجبريل بمثابة رؤيا في المنام فحسب؟. إن ظللت كذلك فلن تراني بعد الآن، قم يا أشعري وافعل ما آمرك به، وليكن الله في عونك(٣٧). بعد هذه الرؤية اتجه الأشعري إلى تأسيس ما عُرف بعد ذلك بالأشعرية. والرؤى لدى الساسة لا تقل عنها لدى الآخرين، إذ اتخذوا من الأحلام وسيلةً لكسب المشروعية(٣٨). أما المجال الصوفي فهو قائمٌ على الرؤى والأحلام في أسّه وأساسه.

ومما سبق نستطيع أن نتحدث عن تصنيف آخر للأحلام إلى خاصة وعامة، أو إلى أحلام رسمية، وأخرى حرة، على وفق ما ذهب إليه مالينوفسكي(٣٩)؛ الرسمية هي الأحلام الخاضعة للتقاليد، على أنّ الحرة لا تخضع لها، وهذا يعيدنا للحديث عنها بوصفها رسالة، مع تغيّر طبيعة المتلقي (المرسَل إليه)، وقد تكون هذه الرسالة

جملة بسيطة أو سلسلة من الجمل، ولكن لهذه الرسالة على الصعيدين العملي (الواقعي) والنظري (المذهبي) وجوداً فاعلاً ومؤثراً في صنع الأحداث، فهي في معظم الأحيان تأتي لتمنح الشرعية للأحداث والأشياء، أو تكون الحافز المحرك لها. وهذا ما نستطيع تلمسه بوضوح في الرؤى المسطرة في ترجمة الطبري الواردة في (معجم الأدباء).

١ـ٢ الرؤى تشكل الحياة

رؤى يصحو النائم فيرى آثارَها مطبوعةً على جسده، "إذا أحب الله عبدا، أحل به العقوبة في المنام"(٤٠)، وأخرى تُطبع في ذهن النائم "وأسعف لقمان من النام، وأتاه الحكمة في المنام، فاستيقظ حكيما فصيحا"(٤١) وثالثة تَرسم له طريقه في الحياة، وقد تشكلت سيرة الطبري على وفق هذه الأخيرة.

تقول الرؤيا الأولى: "رأى لي (الطبري) أبي في النوم أنني بين يدي رسول الله {صلى الله عليه وسلم} وكان معي مخلات مملوءة حجارة وأنا أرمي بين يديه. فقال له المعبر: إنه إن كبر نصح في دينه وذب عن شريعته، فحرص أبي على معونتي على طلب العلم وأنا حينئذ صبي صغير"(٤٢).

أما الرؤيا الثانية فتقول: "جمعت الرحلة بين محمد بن جرير الطبري، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، ومحمد بن نصر بن المروزي، ومحمد بن هارون الروياني بمصر، فارملوا وافتقروا ولم يبق عندهم ما يموّنهم، وأضر بهم الحال فاجتمعوا ليلة في منزل كانوا يأوون إليه واتفقوا على أن يستهموا، فمن وقعت عليه القرعة سأل الناس لأصحابه الطعام، فخرجت القرعة على محمد بن إسحاق بن خزيمة فقال لأصحابه: أمهلوني حتى أتوضأ واصلي صلاة الخيرة، فاندفع بالصلاة فإذا هم بالشموع وخصي من قبل والي مصر يدق عليهم فأجابوه، وفتحوا له الباب، فقال: أيكم محمد بن نصر؟ فقيل هذا وأشاروا إليه، فأخرج صرة فيها خمسون دينارا ودفعها إليه، وقال: أيكم محمد بن جرير؟ فأشاروا إليه، فدفع إليه خمسين دينارا، ثم قال أيكم محمد بن هارون؟ فقيل هذا، فدفع إليه مثلها، ثم قال: وأيكم محمد بن إسحاق بن خزيمة؟ فقيل هو ذا يصلي، فلما فرغ من صلاته دفع إليه صرة فيها خمسون دينارا، ثم قال: إن الأمير كان قائلا فرأى في النوم خيالا أو طيفا يقول له: إن المحامد طووا كشحهم، فبعث بهذه الصرر وهو يقسم عليكم إذا نفدت أن تبعثوا إليه ليزيدكم"(٤٣).

وتأتي الرؤيا الثالثة في السياق الآتي: "قال (الفرغاني) أخبرني شيخ من جسر أبي عفيف قال: رأيت في النوم كأني في مجلس أبي جعفر والناس يقرؤون عليه كتاب التفسير، فسمعت هاتفا بين السماء والأرض يقول: من أراد أن يسمع القرآن كما أُنزل فليسمع هذا الكتاب"(٤٤).

هذه الرؤى الثلاث ربما لا نعدم نظائرَ لها تَردُ في ترجمات الآخرين من المشاهير، لكن إلى أي حدٍّ يمكن عد هذه الرؤى ممثلةً لحياة الطبري؟.

تشير الرؤيا الأولى إلى أن والده تكفل بإعداده إعداداً علمياً، وما من شك في أن الرؤيا إذا ما رُبطت بزمن تلقيها استطعنا أن نتبين أن الإعداد العلمي فعلٌ تأويلي للرؤيا، يتضمن القول بأن زمن الدفاع العسكري عن الإسلام أصبح فعلاً من أفعال الماضي، فالإسلام يعاني من الحروب الداخلية، فضلاً عن المواجهات الفكرية المتعاظمة داخلياً بين المذاهب الإسلامية، وخارجياً مع بناء الملل والنحل المختلفة.

ولد الطبري في أواخر سنة (٢٢٤ هـ أو أوائل سنة ٢٢٥ هـ)(٤٥)، أي في خلافة المعتصم (محمد بن هارون) الذي تولى سنة ٢١٨ هـ وتوفي سنة (٣١٠ هـ)، أي في خلافة المقتدر بالله (قتل ببغداد سنة ٣٢٠هـ)، وهذا يعني أنه عاصر لحظات أفول الدولة العباسية، (إذ امتدت حياته لتغطي خلافة الواثق، والمتوكل، والمنتصر، والمستعين، والمعتز، والمعتمد، والمعتضد، والمكتفي)، وهذه المرحلة امتازت على الصعيد السياسي بصعود الأتراك في عصر المعتصم، إذ جمع ٤٠٠٠ منهم، وبعد أن بدأت أذيتهم تتعاظم، اضطر لبناء (سّر من رأى) مستقراً لهم وعاصمة له، وفي عهده خرج بابك الخرمي في بلاد الران، وخرج العباس بن المأمون في بغداد، والمازيار في طبرستان، وتواصلت الخروجات حتى وصلت التهديدات إلى أبواب سامراء، وأصبح أمر الخلافة لعبة بيد الأتراك يعزلون من شاؤوا وينصبون من شاؤوا، حتى قال أحد الشعراء واصفا ما آلت إليه الأمور:

لله در عصابة تركية ردوا نوائب دهرهم بالسيف
قتلوا الخليفة أحمد بن محمد وكسوا جميع الناس ثوب الخوف
وطغوا فأصبح ملكنا متقسما وإمامنا فيه شبيه الضيف

وبين الحركات العَلَويّة، والقرمطية، والخارجية في المشرق، وبين الأخرى في المغرب ضاعت هيبةُ الخلافة. إنه عصر ما بعد الوصول إلى الذروة، أو عصر الهبوط، وعلى المستوى الفكري تواصل الضغط على الحنابلة وتصاعد، إذ قام المعتصم بسجن أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) ثمانية وعشرين شهراً وضربه ثمانية وثلاثين سوطاً(٤٦)، واستمر الواثق في السير على الدرب نفسه، فيما شهد عصر المتوكل، انقلاباً على ما سبق إذ انتصر للحنابلة وطارد المعتزلة والعلويين، وفي ظل هذا الصراع الاقصائي برزت الدراسات الفلسفية على يد الكندي، وأبي بكر الرازي، ووصل الدرس التاريخي إلى قمة نضجه، أي أن تفكك الدولة وانتشار الفقر وضعف الحالة القتصادية، كل هذا لم يقف حائلاً دون استمرار عجلة التقدم العلمي في مختلف المجالات المعرفية، لكن هذه الصورة الموجزة تمنحنا القدرة على بيان أن تفسير الرؤيا من الأب (جرير) بالدفاع العلمي عن الإسلام، جاء متسقاً مع توقف الفتوحات وانشغال المسلمين بحروبهم الداخلية واقتتالهم، من جهة ومحاولتهم الصمود في مناطق الثغور أمام الزحف المتواصل للمتربصين من دول الجوار، فضلاً عن بروز الكثير من الخلافات الهدامة داخل المجال الإسلامي نفسه، وتواصل الصراع الفكري (العقائدي) مع أصحاب الديانات الأخرى. في ظِل صراع كهذا لم يفكر والد الطبري بغير الدفاع العقائدي عن الإسلام، لهذا عمل على تنشئة ابنه (الطبري) على وفق هذا.

وشهدت مدينة آمل بين عامي (٢٢٤ و٢٢٥)، أي سنة ولادة الطبري ثورة المازيار بن قارن، الذي ثار على المعتصم متحالفا مع بابك الخرمي، فتهدم سورُها، وعُذب أهلها نتيجة الصراع هذا، وبعد سيطرة عبد الله بن طاهر على طبرستان، أرسل عاملا لآمل (محمد بن أوس) كان يجبي الخراج منهم ثلاث مرات في السنة، فكان

أن خرج أهل آمل في العام (٢٥٠ هـ) مبايعين العلويين. ويروي لنا الطبري في تاريخه مناظرة جرت بين الأفشين ومحمد بن عبد الملك الزيات في مجلس المعتصم تعطينا صورة عن وضع الإسلام في عموم بلاد فارس:

"أحضروا المازيار صاحب طبرستان والموبذ والمرزبان بن تركش- وهو أحد ملوك السغد- ورجلين من أهل السغد، فدعا محمد بن عبد الملك الزيات بالرجلين وعليهما ثياب رثة، فقال لهما محمد بن عبد الملك: ما شأنكما؟ فكشفا عن ظهورهما وهي عارية من اللحم، فقال له محمد (الزيات): تعرف هذين؟ قال: نعم، هذا مؤذن، وهذا إمام، بنيا مسجدا بأشروسنة، فضربت كل واحد منهما ألف سوط، وذلك إن بيني وبين ملوك السغد عهدا وشرطا، أن أترك كل قوم على دينهم وما هم عليه، فوثب هذان على بيت كان فيه أصنامهم- يعني أهل أشروسنة- فأخرجا الأصنام، واتخذاه مسجدا، فضربتهم على هذا ألفا لتعديهما ومنعهما القوم من بيعتهم"(٤٧).

والأمر الذي يدلل بوضوح على أن الصراع في هذه الأقاليم كان شديداً بين الإسلام والأديان الأخرى، ولو افترضنا أن الرؤيا السابقة حصلت في العامين (٢٣١ أو ٢٣٢)، فبمطالعة سريعة لحوادث هاتين السنتين سنرى أن الاضطراب حلّ في المركز نفسه (العاصمة)، "إذ خرب الأعراب المدينة وعاثوا بها وما حواليها فوجه نحوهم الخليفة الواثق (بغا الكبير)- أبو موسى التركي- في الشاكرية والأتراك والمغاربة- جيشه- فيما خرج أحد أولاد بني العباس (أحمد بن نصر) يدعو لنفسه"(٤٨)، أما على المستوى الفكري فكان الصراع على أشدّه بين المعتزلة والأشاعرة، صراعٌ وصلَ حد التكفير.

وتأتي الرؤيا الثانية لتفسر لنا جانباً مهماً من حياة الطبري، بل من حياة العلماء المسلمين آنذاك، إنها حياة الرحلة في طلب العلم وجملة ما يصاحبها من معيقات، وكانت رحلة الطبري وارتحاله علامات فارقة في سيرته وانتاجه العلمي، "رحل من بلده في طلب العلم وهو ابن اثنتي عشرة، ولم يزل طالبا للعلم مولعا به إلى أن

مات"(٤٩)، فبعد تتلمذه في آمل على شيوخها ارتحل صوب (الري) وما جاورها، فكتب الحديث عن محمد بن حميد الرازي والمثنى بن إبراهيم الايلي ثم اتجه صوب بغداد، وكان في نفسه أن يسمع من أبي عبد الله أحمد بن حنبل فلم يتفق ذلك له لموته(٥٠)، قبل دخوله إليها فأقام فيها وكتب عن شيوخها، ثم انحدر إلى البصرة، فسمع على معظم شيوخها، وكان كتب في طريقه عن شيوخ الواسطيين، ثم صار إلى الكوفة، بعدها غرَّب باتجاه مصر، (يذكر ابن عساكر انه دخل مصر سنة ثلاث ومائتين وستين)(٥١)، وقد مرّ مرور التلمذة والسماع بالشام وثغورها وسواحلها (٢٥٣هـ) ولم يطل مقامه في مصر، إذ سرعان ما عاد إلى بغداد، بعد أن أخذ عن بقية الشوافع وأئمة المالكية، وناظر بعض علمائها، ثم رجع إلى طبرستان مروراً بدينور وغيرها من القصبات، لقد عاد يجمع بين المعلم والمتعلم، ثم رجع إلى بغداد، فكانت محنته مع الحنابلة، ثم وفاته (٣١٠هـ).

هكذا نرى بوضوح أن حياته كانت عبارة عن حِلٍّ وارتحالٍ في سبيل العلم، وإذا أضفنا أنه لم يتزوج وعُرف بحميد الأخلاق، فلم يقْبل عطايا الخلفاء والأمراء ولا طرقَ أبوابَهم، ولم يقبل بمناصب القضاء أو غيرها مما كان يُعرض عليه، فقد نأى بنفسه عن السلطة (ولنا فيما عرضه عليه الخاقاني بعد استيزاره ورفض الطبري عروضه دليلاً على ما ذهبنا إليه)(٥٢).

فيما تعطينا الرؤيا الثالثة صورة عن الجزاء الإلهي والبشري عن فعل التكريس هذا، فجعلت من تفسيره الشهير معادلاً للقرآن الكريم نفسه، وهذه قمة الجزاء. وقد نبعت الرؤيا من واقع فكري واجتماعي كان ينظر بقدسية إلى ما انتجه الطبري، فهو كما وصفه عبد العزيز الطبري: "كان كالقارئ الذي لا يعرف إلا القرآن، وكالمحدث الذي لا يعرف إلا الحديث، وكالفقيه الذي لا يعرف إلا الفقه، وكالنحوي الذي لا يعرف إلا النحو، وكالحاسب الذي لايعرف إلا الحساب، وكان عالما بالعبادات، وجامعا للعلوم وإذا جمعت بين كتبه وكتب غيره وجدت لكتبه فضلا على غيرها"(٥٣)، وهو (الطبري) يقول متحدثاً عن صلته بتفسيره (جامع البيان

في تأويل آي القرآن): "حدثتني به نفسي وأنا صبي صغير"(٥٤)، ثم يقول: "استخرت الله تعالى في عمل كتاب التفسير، وسألته العون على ما نويته ثلاث سنين قبل أن اعمله فأعانني"(٥٥)، وقد وصف الفقيه الكبير الإسفرايني هذا التفسير بقوله: "لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل له كتاب تفسير محمد بن جرير لم يكن ذلك كثيرا"(٥٦)، وقبل أن نتوقف عند بناء الرؤى من المهم أن نعرض لمحنة الطبري لما تُلقيه من ضوء على سيرته وعصره.

١-٣ محنة الطبري

من المهم جداً أن نقف على ما نستطيع أن نسميه محنة الإمام الطبري، وهي في الحقيقة تعطي صورةً عن الحركة العلمية في أثناء القرنين الثاني والثالث الهجريين، إذا ما عددناه سلفاً مباشراً لعلوم القرن الثاني، فمنذ سقوط الدولة الأموية، اتخذ اضطهاد العلماء أشكالاً مختلفة، بدءاً بتهمة الزندقة، التي قُتل فيها صالح بن عبد القدوس وابن المقفع والعشرات من المفكرين والأدباء، وبلغت هذه مداها الأوسع في عصر المهدي العباسي، ثم تمّ استبدال التهمة مع تصعيد وتيرة العنف والأخذ بالشبَهات، مع مشكلة خلق القرآن التي حوّلها المأمون إلى أداة لتصفية الخصوم، كما فعل جده المهدي، وارتفع شأن المعتزلة، ولا نبعد هذا الصعود (من شأن المعتزلة) عن موقف المحدّثين والفقهاء، معظمهم، من الخلفاء العباسيين، إذ تشير المصادر معظمها إلى دعم الأئمة الكبار (مالك وأبو حنيفة والشافعي) للثورات العلوية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، الأمر الذي جرّ عليهم كثيرا من المحن بسبب غضب الخلفاء العباسيين، وكان الأمويون، من قبل، سعوا من قبل إلى منع تدوين الحديث والسنة النبوية، وشغلوا المسلمين بـ(الفتوح) وأحالوا المساجد إلى منابر للأخبار والقصص، لكن التطور الطبيعي الذي قاد إليه تشكل الهوية الإسلامية في ظل بروز أشكال من الصراع لم يألفها العربي من قبل، وعلى رأسها الصراع الفكري، كان أعظم من أن تمنعه إرادة السلطة الحاكمة وبطشها. لهذا لم يجد الأوائل من خلفاء بني العباس تهمة أشد من الزندقة لإخراج المعارضين من الدين أولاً ومن ثم البطش بهم، هذا الأمر رافقته عمليات استمالة مدعمة بالتهديد والوعيد. هذه العمليات كان قطب الرحى فيها الفقهاء والمحدثون، لأنهم مثلوا الجبهة المحافظة في الإسلام، وإذا كان الأمويون قد عملوا على الابتعاد عن تسييس الدين وتشكيل حاضنة دينية للسلطة، فإن العباسيين سعوا إلى تغليف السياسي بالديني فقاموا بـ "صبغ الخلافة صبغة دينية، وأقاموا الخليفة مقام الحامي للدين، الذائد عن حياضه، فالسلطان ظل الله في أرضه...

وكان من مظاهر ذلك ما أحاطو البيعة به من مظاهر قدسية"(٥٧)، وهنا يبرز التساؤل بشأن ما قام به المتوكل من ضرب المعتزلة وتقريب المحدثين، ونرى أن هذا الأمر لا يخرج عن سببين الأول شخصي (خاص)، مرتبط بكره المتوكل للواثق، والآخر عام يرتبط بردة الفعل الشعبية الكبيرة على الاضطهاد الذي مورس ضد المحدثين، لهذا وجد في ضرب المعتزلة والشيعة فرصة لتدعيم سلطته شعبياً.

ولكن في ظل هذه الأحداث كلها أين كان الطبري؟.

لقد جاء الطبري إلى بغداد رغبة في الأخذ عن أحمد بن حنبل وكان في كل ما كتبه قريبا منه إذ ذهب في (صريح السنة) إلى تكفير القائل بخلق القرآن(٥٨)، الأمر الذي يؤكد تمسكه بخط المحدثين والفقهاء(٥٩)، لكن بروز الطبري، كما هو معلوم، كان بعد أن غُيِّبت سلطة المعتزلة وأصبح الأمر بيد الحنابلة ومن والاهم، لهذا كان من الطبيعي أن تكون محنته معهم(٦٠)، فهم أصحاب السلطة على العوام في بغداد آنذاك. وهذا يعطينا صورة أخرى عن واقع حركة الفكر الإسلامي، بكونها حركة تناحرية، من يملك السلطة لا يسعى إلا إلى تثبيتها بإقصاء الآخر الداخلي قبل الخارجي. لقد عُرف عن الطبري أنه لم يتخوف، يوماً، في إبداء ما يؤمن به والدفاع عنه، وهذا الأمر جلب عليه المصائب، وبالذات مع الحنابلة، حتى قيل انه لما مات دُفن سراً خوفاً من نبش قبره من قبلهم(٦١). ومرّ الطبري بمحنة كبرى، وقعت بعد عودته من زيارة قام بها إلى طبرستان، وأخرى صغرى مع (الروافض) في طبرستان، الثانية عمقت الأولى (الكبرى) وكانت بسبب مناظرته داود بن علي الأصبهاني التي جرَّت عليه كره الظاهرية، وكتب ابن داود كتاباً في الرد على الطبري. ويروي الحموي ما حصل مع الطبري في محنته الكبرى قائلا:

"لما قدم إلى بغداد من طبرستان بعد رجوعه إليها تعصب عليه أبو عبد الله الجصاص، وجعفر بن عرفة، والبياضي. وقصده الحنابلة فسألوه عن أحمد بن حنبل في الجامع يوم الجمعة وعن حديث الجلوس على العرش. فقال أبو جعفر: أما أحمد

بن حنبل فلا يعد خلافه. فقالوا له: فقد ذكره العلماء في الاختلاف فقال: ما رأيته روى عنه ولا رأيت له أصحاباً يعول عليهم. أما حديث الجلوس على العرش فمحال ثم أنشد:

سبحان من ليس له أنيس　　　ولا له في عرشه جليس

فلما سمع ذلك الحنابلة منه وأصحاب الحديث وثبوا ورموه بمحابرهم وقيل كانت ألوفاً، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره، فرموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم، وركب نازوك صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجند يمنع عنه العامة، ووقف على بابه يوماً إلى الليل وأمر برفع الحجارة عنه. وكان قد كتب على بابه:

سبحان من ليس له أنيس　　　ولا له في عرشه جليس

فأمر نازوك بمحو ذلك. وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث:

لأحمد منزل لا شك عال　　　إذا وافى إلى الرحمن وافد

فيدنيه ويقعده كريماً　　　على رغم لهم في أنف حاسد

على عرش يفلغه بطيب　　　على الأكباد من باغ وعاند

له هذا المقام الفرد حقاً　　　كذاك رواه ليث عن مجاهد

فخلا في داره وعمل كتابه المشهور في الاعتذار إليهم، وذكر مذهبه واعتقاده وجرح من ظن فيه غير ذلك، وقرأ الكتاب عليهم وفضل أحمد بن حنبل، وذكر مذهبه وتصويب اعتقاده ولم يزل في ذكره إلى أن مات، ولم يخرج كتابه في الاختلاف حتى مات فوجدوه مدفوناً في التراب فأخرجوه ونسخوه أعني اختلاف

الفقهاء، هكذا سمعت من جماعة منهم أبي - رحمه الله -"(٦٢).

يؤكد هذا الأمر الخطيب البغدادي برواية أخرى بطلها أحد أفراد الرؤيا الثانية "سمعت أبا حازم عمر بن أحمد بن إبراهيم العبدوي بنيسابور يقول: سمعت حسينك، واسمه الحسين بن علي التميمي، يقول: لما رجعت من بغداد إلى نيسابور سألني محمد بن إسحاق بن خزيمة، فقال لي: ممن سمعت ببغداد؟ فذكرت له جماعة ممن سمعت منهم، فقال: هل سمعت من محمد بن جرير شيئا؟ فقلت له: لا، انه ببغداد لا يدخل عليه لأجل الحنابلة، وكانت تمنع منه، فقال: لو سمعت منه لكان خيرا لك من جميع من سمعت منه سواه"(٦٣) ويرد الحادث بشكل آخر عند الذهبي "وسمعت أبا بكر بن بالويه يقول: قال لي: أبو بكر بن خزيمة بلغني أنك كتبت التفسير عن محمد بن جرير! قلت بلى: كتبته عنه إملاء، قال: كله! قلت: نعم، قال: في أي سنة؟ قلت: من سنة ثلاث وثمانين إلى سنة تسعين ومئتين، قال: فاستعاره مني أبو بكر، ثم رده بعد سنين، ثم قال: لقد نظرت فيه من أوله إلى آخره، وما أعلم على أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير، ولقد ظلمته الحنابلة"(٦٤) فيما يذكر في تاريخه عند وصوله إلى أحداث سنة تسع وثلاثمائة خلاف الطبري والحنابلة قائلا: "جرى بين أبي جعفر محمد بن جرير الطبري وبين الحنابلة كلام، فحضر أبو جعفر عند علي بن عيسى لمناظرتهم، فلم يحضروا"(٦٥). وعدم حضورهم يؤكد تخوفهم مما قد تؤدي إليه نتيجة المناظرة.

وهذه الحوادث تمنحنا صورة عن حجم سيادة الحنابلة وتغلغل هذا المذهب في أوساط العامة مثلما تعطينا صورة عن تواصل المحن ضد المفكرين والفقهاء(٦٦). لكن الناظر في كتب الطبري يرى غير ذلك، أي انه موافق لآراء ابن حنبل التي امتحن بسببها، إذ ذهب الطبري إلى القول: "أن أهل الجنة يرون ربهم بأبصارهم لا محالة"(٦٧)، والأمر نفسه يؤكده في كتاب التبصير: "قال ابن جرير في كتاب التبصير في معالم الدين القول فيما أدرك علمه من الصفات خبرا وذلك نحو إخباره تعالى أنه سميع بصير وأن له يدين بقوله "بل يداه مبسوطتان" {المائدة ٦٤}. وأن له وجها بقوله

"ويبقى وجه ربك" {الرحمن ٢٧}، وأنه يضحك بقوله في الحديث "لقي الله وهو يضحك إليه" وأنه ينزل إلى سماء الدنيا لخبر رسوله بذلك وقال {عليه السلام}: ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن، إلى أن قال: فإن هذه المعاني التي وصفت ونظائرها مما وصف الله نفسه ورسوله ما لا يثبت حقيقة علمه بالفكر والروية لا نكفر بالجهل بها أحدا إلا بعد انتهائها إليه. أخبرنا أحمد بن هبة الله، أخبرنا زين الأمناء الحسن بن محمد، أخبرنا أبو القاسم الأسدي، أخبرنا أبو القاسم بن أبي العلاء، أخبرنا عبد الرحمن بن أبي نصر التميمي، أخبرنا أبو سعيد الدينوري مستملي ابن جرير، أخبرنا أبو جعفر محمد بن جرير الطبري بعقيدته، فمن ذلك: وحسب امرئ أن يعلم أن ربه هو الذي على العرش استوى، فمن تجاوز ذلك فقد خاب وخسر، وهذا تفسير هذا الإمام مشحون في آيات الصفات بأقوال السلف على الإثبات لها لا على النفي والتأويل، وأنها لا تشبه صفات المخلوقين أبدا(٦٨).

وما سبق يؤكد أن الطبري سار على نهج أغلب المحدثين، ومن ثم فهو يسير على الدرب نفسه، الذي رسمه أحمد بن حنبل بما كتب وبما تحمل (محنته). لكن الخلاف، كما يبدو، مرتبط برأيه القائل أنَّ ابن حنبل محدث فحسب ولم يكن فقيهاً، هذا الرأي هو الذي دفع الحنابلة، وكانت الغلبة لهم على المستويين الرسمي والشعبي، إلى محاصرته في داره ومنع طلاب العلم من زيارته والأخذ عنه، وهذا الأمر تؤكده أكثر من رواية، فيروي (الحموي) حادثة بطلها ابن خزيمة أيضاً يؤكد فيها ظلم الحنابلة له، ويحدد لنا فيها زمن اشتغال الطبري بتفسيره الذي لم يخرج فيه عن نهج المحدثين: هذه الوقائع تؤكد أن الحنابلة بعد أن فرغوا من أهل الاعتزال تقتيلاً وتشريداً بدؤوا يشددون على المحدثين أنفسهم، فهم الفرقة الناجية، ومن يخالفهم ليس له سوى التكفير.

فضلاً عن خلافه السابق مع الحنابلة كان الطبري أيضاً على خلاف مع الظاهرية، وكتب كتابه المسمى (كتاب الرد على ذي الأسفار)، يرد فيه على داود بن علي الأصبهاني:

"وكان سبب تصنيف هذا الكتاب أن أبا جعفر كان قد لزم داود بن علي مدة، وكتب من كتبه كثيراً. ووجدنا في ميراثه من كتبه ثمانين جزءاً بخطه الدقيق، وكان فيها المسألة التي جرت بين داود بن علي وأبي المجالد الضرير المعتزلي بواسط عند خروجهما إلى الموفق لما وقع التنازع في خلق القرآن، وكان داود بن علي قد أخذ من النظر ومن الحديث ومن الاختلاف ومن السنن حظاً ليس بالمتسع، وكان بسيط اللسان حسن الكلام متمكناً من نفسه، وله أصحاب فيهم دعابة تمكنت منهم حتى صارت لبعضهم خلقاً يستعمله في النظر لقطع مخالفيه. وكان ربما ناظر داود بن علي الإثبات في المسألة في الفقه فيراه مقصراً في الحديث فينقله إليه أو يكلمه في الحديث فينقله إلى الفقه أو إلى الجدل إذا كان خصمه مقصراً فيهما، وكان هو مقصراً في النحو واللغة وإن كان عارفاً بقطعة منه. وكان أبو جعفر ملياً بما نهض فيه من أي علم كان، وكان متوقفاً عن الأخلاق التي لا تليق بأهل العلم ولا يؤثرها إلى أن مات، وكان يحب الجد في أحواله جميعها. وجرت مسألة يوماً بين داود بن علي وبين أبي جعفر فوقف الكلام على داود بن علي فشق ذلك على أصحابه وكلم رجل من أصحاب داود بن علي أبا جعفر بكلمة مضة فقام من المجلس وعمل هذا الكتاب، وأخرج منه شيئاً بعد شيء إلى أن أخرج منه قطعة نحو مائة ورقة، وكان ابتدأ الكلام فيه بخطبة من غير إملاء، وهو من جيد ما عمله أبو جعفر، ومن أحسنه كلاما فيه حملاً على اللفظ عليه، ثم قطع ذلك بعد ما مات داود بن علي فلم يحصل في أيدي أصحابه من ذلك إلا ما كتبه منه مقدمو أصحابه ولم ينقل. فممن كتب هذا الكتاب أبو إسحاق بن الفضل بن حيان الحلواني"(٦٩).

وهذا الأمر فاقَمَ نفور العامة من الطبري، وكان المذهب الظاهري كثير الأتباع، لكن مناظرته المشار إليها سابقاً تؤكد جانباً من الخُلق العلمي الذي ميّز الطبري عن غيره، وثمة أمر آخر أشار إليه الذهبي في سيره:

"ولما بلغه أن أبا بكر بن أبي داود تكلم في حديث غدير خم عمل كتاب الفضائل، فبدأ بفضل أبي بكر ثم عمر، وتكلم على تصحيح حديث غدير خم واحتج

لتصحيحه، ولم يتم الكتاب. وكان ممن لا تأخذه في الله لومة لائم مع عظيم ما يلحقه من الأذى والشناعات من جاهل وحاسد وملحد"(٧٠).

هذا يوضح جانبا آخر من الخلاف بشأن الإمام علي {عليه السلام} وتصحيح غدير خم، وربما ما جرى مع داود هو الذي دعا بعضهم لاتهامه بالتشيّع، وهو ما توضحه الرواية الآتية التي تشير بوضوح إلى اصطفاف الحنابلة والظاهرية ضده: "قيل لابن جرير: أن أبا بكر بن أبي داود يملي في مناقب علي، فقال تكبيرة من حارس وقد وقع بين ابن جرير وبين ابن أبي داود، وكان كل منهما لا ينصف الآخر، وكانت الحنابلة حزب أبي بكر بن أبي داود، فكثروا وشغبوا على ابن جرير، وناله أذى ولزم بيته نعوذ بالله من الهوى"(٧١).

ولما دخل الطبري بغداد (عائداً من طبرستان) وجد حديثاً رائجاً للنواصب فكتب كتاباً في تصحيح حديث غدير خم(٧٢)، وكان فعل الأمر نفسه عندما دخل طبرستان، و"كان قال بعض الشيوخ ببغداد بتكذيب غدير خم، وقال: إن ابن أبي طالب كان باليمن في الوقت الذي كان رسول الله {صلى الله عليه وسلم} بغدير خم، وقال هذا الإنسان في قصيدة مزدوجة فيها بلداً بلداً ومنزلاً منزلاً أبياتاً يلوح فيها إلى معنى حديث غدير خم فقال:

ثم مررنا بغدير خم ... كم قائل فيه بزور جم

على علي والنبي الأمي

وبلغ أبا جعفر ذلك فابتدأ الكلام في فضائل علي بن أبي طالب، وذكر طرق حديث خم فكثر الناس لاستماع ذلك، واجتمع قوم من الروافض ممن بسط لسانه بما لا يصلح في الصحابة رضي الله عنهم فابتدأ بفضائل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ثم سأله العباسيون في فضائل العباس فابتدأ بخطبة حسنة وأملى بعضه وقطع جميع الإملاء قبل موته وكان يظن أن فيه لجاجة"(٧٣).

وكان فعل الأمر نفسه لكن في طبرستان ضد من رفضوا خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، ويروى عنه أنه قال:

"دخلت طبرستان وقد شاع سب أبي بكر وعمر... فسألوني أن أملي فضائلهما، ففعلت وكان سلطان البلدة يكره ذلك، فاجتمع إليّ من عرف ما أمليته، فوجه إليّ.. فبادر هذا وأرسل إليّ من اخبرني أني قد طُلبت، فخرجت من البلدة ولم يشعر بي أحد"(٧٤)،وأوردها ياقوت الحموي عن طريق أبي بكر بن كامل:

" قال أبو بكر بن كامل: ولم يكن فيه ذلك، وقد كان رجع طبرستان فوجد الرفض قد ظهر، وسب أصحاب رسول الله {صلى الله عليه وسلم} بين أهلها قد انتشر، فأملى فضائل أبي بكر وعمر حتى خاف أن يجري عليه ما يكرهه فخرج منها من أجل ذلك"(٧٥)، ويشير الحموي، أيضا إلى رد له على (مالك) يقول:

"وبلغنا أنه سئل بالفسطاط أن يرد على مالك في شيء، فرد عليه في شيء كان الكلام فيه لابن عبد الحكم، وكانت أجزاء ولم تقع في أيدينا، ولعله مما منع الخصوم نشره"(٧٦)، وهذا يعني أن هناك أكثر من أثر له فُقد بسبب هيمنة خصومه، على الرغم من انه كان يسير في طريقهم ذاته:

"كان أبو جعفر يذهب في جل مذاهبه إلى ما عليه الجماعة من السلف، وطريق أهل العلم المتمسكين بالسنن، شديداً عليه مخالفتهم ماضياً على مناهجهم لا تأخذه في ذلك ولا في شيء لومة لائم، وكان يذهب إلى مخالفة أهل الاعتزال في جميع ما خالفوا فيه الجماعة من القول بالقدر وخلق القرآن وإبطال رؤية الله في القيامة، وفي قولهم بتخليد أهل الكبائر في النار وإبطال شفاعة رسول الله {صلى الله عليه وسلم}، وفي قولهم أن استطاعة الإنسان قبل فعله"(٧٧).

وهذا الكلام يضعنا في صلب موقف الطبري، وهو موقف لا يستدعي عداوة، إذ إنه متفق مع الموقفين الرسمي والشعبي (العام)، وفي الوقت الذي كفر فيه المعتزلة

والروافض أنهى حياته بوصية لا يغفر فيها لمن رماه ببدعة:

"قال أبو بكر بن كامل: حضرت أبا جعفر حين حضرته الوفاة فسألته أن يجعل كل من عاداه في حل، وكنت سألته ذلك لأجل أبي الحسن بن الحسين الصواف لأني كنت قرأت عليه القرآن فقال: كل من عاداني وتكلم في حلّ إلا رجلاً رماني ببدعة" (٧٨).

من كل ما سبق ندرك أن الطبري قضى عمره كله وقفاً للعلم والدفاع عن الإسلام، وهكذا نستطيع ربط الرؤيا الأولى بالثانية للوصول إلى الفضاء الموحد الذي يجمع بينهما.

١ـ٣ بناء الرؤى

إنّ الوقوف عند بناء الرؤى يوضح لنا أن الرؤيتين الأولى والثالثة وردتا مجردتين من التأطير الحكائي، أي جاءت حكاية الرؤيا مجردة من المداخل الموازية كما هو الأمر في الرؤيا الثانية، إذ نرى أنها شكلت مركزاً في محيط قصصي أوسع، حدد المكان (مصر) وحدد الحال العام (التّرحال طلبا للعلم)، والحال الخاص (نفاد المال) فيما جاءت الرؤيا حلاً لعقدة قصصية، وهنا نكون إزاء ثلاث دوائر قصصية متداخلة، فإذا افترضنا أن السيرة هي العمل القصصي الأوسع، فإن حكاية الرحلة عمل قصصي أصغر، فيما الرؤيا عمل قصصي أكثر صغراً. وردت الرؤيتان الأولى والثانية في الإطار التقليدي (رأى)، فيما جاءت الرؤيا الثالثة في إطار تصويري مختلف (كأني في مجلس أبي جعفر والناس يقرؤون عليه كتب التفسير، فسمعت هاتفا بين السماء والأرض يقول: من أراد أن يسمع القرآن كما أنزل فليسمع هذا الكتاب)، فكأن هنا للتشبيه، لكنه تشبيه تلعب ذات المسند إليه الدور الرئيس فيه، فهو يعلم، وكذلك المتلقي، أنه لم يعد لأبي جعفر مجلس، وبهذا صنع عالماً موازياً، إنه نُقل إلى العالم الآخر، ليسمع، الأمر نفسه مع الأب، وإن كانت رؤياه لا تتحدث عن حاضر الطبري، إنما تحث والده على رسم مستقبله، إنها رؤيا ترسم مسار الطبري الأرضي ومكانه، أو مكانته فيها، فيما بقي الصوت الذي انطلق بين السماء والأرض صلة الوصل بين العالمين، وكان حضور الرسول عليه الصلاة والسلام يؤكد النهج السلفي الذي مثّل المسار الدقيق لإبداع الطبري، وتبرز المقابلة بين الرؤية المشهدية .الأب رأى مشهداً أمامه (ابنه بين يدي رسول الله) .والرؤيا الآمرة، في رؤيا الوالي، حيث الرائي يصبح جزءا من رؤياه، إذ وجّه إلى الوالي خطاباً مباشراً.فُهم على انه أمر.(إن المحامد قد طووا كشحهم)، على أن الشيخ سمع صوتاً لم يوجه له، إنما للمسلمين أجمع، هذا الانتقال من الرؤية الرمزية إلى الأمر المباشر إلى النصيحة (من أراد) التي تحمل في طياتها الإلزام، تقدم لنا صورة عن طبيعة التباين في تشكل الرؤى فضلاً عن تقديمها.

الأمر الآخر أن الرؤيا الأولى بُنيت على المخلاة، وهي كيس يُربط حول رقبة الحيوان ويوضع له العلف فيها، فيما الرؤيا الثانية بُنيت على انطواء الكشح، والأمران رمزيان، وان كانت رمزية الأخير مستهلكة، وجاءت الثالثة مباشرة (الحضور والهاتف). ثم علينا أن ننظر إلى علاقة التضاد بين ما تشير إليه المخلاة وما يشير إليه انطواء الكشح، فيما علينا كذلك أن ننظر إلى المقابلة بين هاتين الرؤيتين وبين الرؤيا الثالثة، أي بين حالة النقصان (الطفولة والجوع) وبين حالة الكمال التي تعطيها صورة تصدر المجلس وصوت الهاتف. ومن المهم التنبيه إلى أن الطبري ليس هو الرائي في الرؤى الثلاث، إنما هو الشخصية المحورية فيها (البطل) ونستطيع أن نضع مخططاً عاماً بالشكل الآتي: الرحلة العلمية....... السيرة الحياتية......... الجزاء

وفي كل لم يكن الطبري هو من اختار إنما هو اختيار إلهي، ورسالة سماوية بُلّغت للمحيطين به، من أجل خلق المجال المناسب له، واعتقد أن المقابلة بين المكونات الرؤيوية تعزز هذا.

الرؤيا الأولى.............. الرؤيا الثانية................... الرؤيا الثالثة

الرائي الأب............. الأمير............................... الشيخ

الحالة نائم ليلاً..........قائل نهاراً.........................النوم باطلاقه

الوجود الرحمي........ الوجود الاجتماعي.......... الموت النهاية الطبيعية

المعبر (لحظة الوعي الأولى للرسالة)... الخصي (الملك غير مجنس)... المبلغ المباشر الهاتف السماوي

المخلات (زوادة للأكل).......... الصرّة (مخلاة للنقود)....... كتب التفسير الحاوي للعلم المطلق

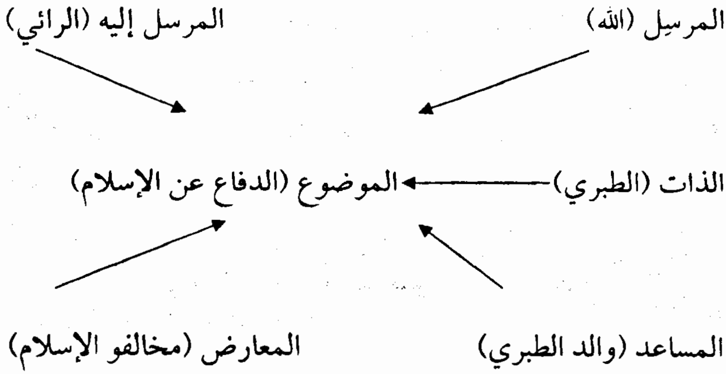
الدفاع عن الإسلام .... الدفاع عن الذات............ الهجوم (كثرة الأتباع)

محمد الطبري + محمد النبي (لحظة الدفاع)... المحامد الأربعة (لحظ الغربة)... كثرة الأتباع (العودة إلى لحظة الوجود الأولى).

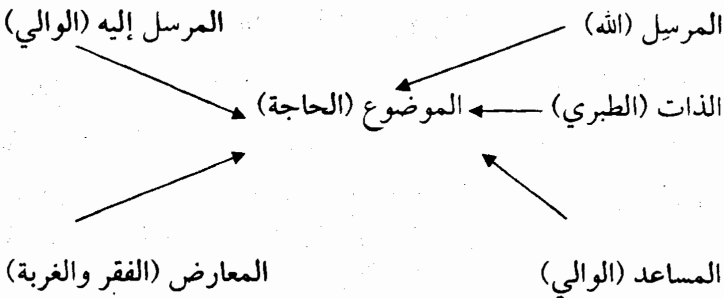
وعلى وفق ما سبق نستطيع القول أن هناك مخططاً سردياً يُحرّك هذه الرؤى مجتمعة، ومن أجل بيان الروابط التي تحكم البنى الداخلية لنصوص هذه الرؤى، وبيان علاقتها بالموضوع الكلي المدروس (سيرة الطبري) سنستعين بمنهج (غريماس) لبيان طبيعة تَشكُّل البنية الداخلية لهذه الرؤى، انطلاقاً من تحديدنا السابق للعلاقة بين سيرة الطبري (الحالة الجزئية)، والسياق العام (فن الترجمة عموماً)، إذ أنّ ما نريده يقابل ما طرحه السيميائيون عن العلاقة بين اللسان والكلام، فالترجمة الخاصة هي كلام وفن الترجمة بعموميته وبمختلف ما أنجز فيه هو اللسان، ومن ثم فإن العلامة المتشكلة من العلاقة بين الدال والمدلول يجب التنبه إلى ضرورة حصرها في سياقها الخاص وتجنب تغليب النظرة التقليدية التي لم يكن يشغلها سوى البحث عن الوقائع الحقيقية (المرجع) الكامنة خلف متوالية الدوال.

ومن المهم بيان أن السيمياء الغريماسية تقوم على ثلاث مسلمات رئيسة هي: النظر إلى النص بوصفه كياناً دلالياً مستقلاً بنفسه، لا نحتاج في وصفه وبيانه إلى معلومات خارجة عنه، ومكوناته (الوحدات الدالة) فيه لا تحدد بماهياتها إنما بعلاقاتها الضدية ببقية الوحدات في صلب نظام النص، والأمر الأخير بيان المستويات المُشكّلة للنص، فهناك ثلاثة مستويات يجب استجلاؤها (المستوى السردي، والمستوى الخطابي، والمستوى المنطقي الدلالي) يمثل المستويان الأولان البنية السطحية للنص (حركية العوامل) والحالات والتحويلات التي تطرأ عليها والمسارات الصورية المقترنة بها، فيما يمثل المستوى الثالث البنية العميقة للنص التي تتضمن البناء الدلالي له. والتي نعتقد أنها مُشَكَلَة على وفق النحو الآتي:

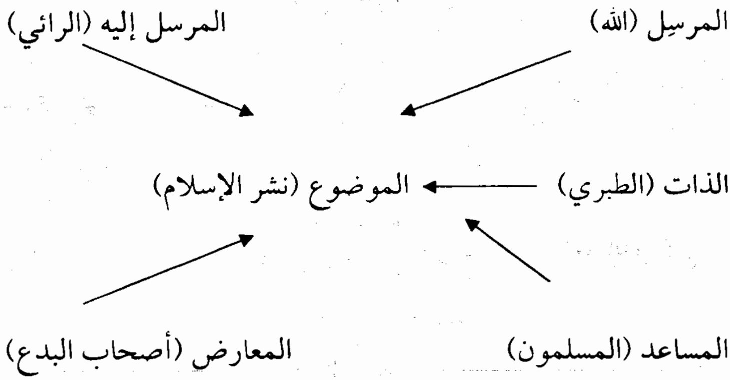
الرؤيا الأولى:



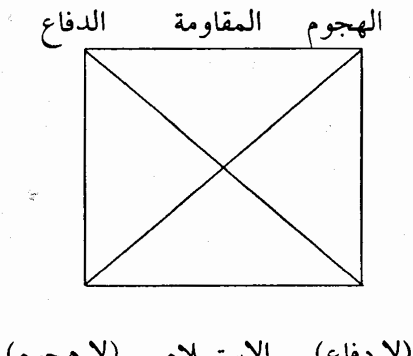
الرؤيا الثانية:



الرؤيا الثالثة:



المربع السيميائي:



هذه الخطاطات السابقة تقدم أمرين، الأول: إنها تمثّل تصورا عن حركة الفواعل (القائمين بالفعل) والأمر الآخر: إنها تصور البنية العميقة التي تتشكل بمقتضاها سيرة الطبري نفسه، كما سنحاول إيضاحه.

ومن المهم في النقطة الأولى أن نبين أن المخططات السابقة تشير بوضوح إلى

هيمنة النسق الأبوي، إنه المضمر المعلن، ففي الدور الأول من حياة الطبري يشكل الأب (رب العائلة) المفصل الرئيس في تنشئة الطبري وتوجيهه، فالأخير لم يختر العلم طريقاً، إنما هو الأب الذي رأى أن الرؤيا هي رسالة إلهية (من الرب الأعلى) وما عليه سوى تنفيذها، فيما يعطينا وجود المؤوِل تفسيراً للعلاقة بين الأب والسلطة الاجتماعية، فالمؤوِل هو لسان الثقافة الإسلامية هنا، وإلا كان بالإمكان أن يضع الوالد تفسيره للرؤيا، ولن يختلف لكون مؤدى الرموز يشير بوضوح إلى هذا البعد التأويلي.

فيما وجِّهت الرسالة (الرؤيا) الثانية إلى الوالي (الرب الاجتماعي) مباشرة فهو المرسل إليه والمساعد في الوقت نفسه، فالوالي الإسلامي لا تحركه رؤى المجتمع إنما رؤاه هي المحركة لمجتمعه، فالأب مسؤول أمام الوالي والوالي مسؤول أمام الله فحسب، هكذا نرى الإرسال تدرج على وفق الرتب الاجتماعية للمجتمع المسلم.

وهي تدلل بوضوح ارتباط البلوغ بسلطة أبوية أعلى من السلطة الأبوية العائلية، ومثل هذا الانتقال الرؤيوي بدقة الانتقال في مجال السلطة مع التقدم في السن، وما يؤكد ما ذهبنا إليه أن الروايات كلها التي تناولت حياة الطبري أكدت عزوفه عن السلطان ورفضه التقرب لأصحاب السلطة كلهم، وقد عرض عليه كثير من المناصب لكنه اختار التفرغ للعلم، من هنا نستطيع فهم هذه الرؤيا بأنها جاءت لتعبر عن اللاوعي الاجتماعي والثقافي الإسلامي، وليس عن حقيقة حياة الطبري نفسه، ويأتي الحلم (الرؤيا) الثالث ليكمل دائرة التسلط الأبوي في المجتمع المسلم محدداً بدقة تراتبية (هيراركية) لا خلاف عليها بين المسلمين، فأعلى، وفوق الأرباب السابقين كلهم يأتي الله {عزّ وجل} والمسلم لا يستحق هذه التسمية إلا بإعلانه العبودية لله، وكما هو واضح من سياق الرؤيا إنها رسالة موجهة لعموم المسلمين، فالرؤيا وجهت لشيخ، ولهذه المفردة (شيخ) حمولتها الاجتماعية التي تجعل المسلم يحترم ما يخرج عنها، إذ يرتبط الشيخ، في الغالب، باللادنيوي وبالصدق، فيما تأتي مفردة الجسر موحية بدلالة العبور من عالم إلى آخر، وبهذا تعزز الدلالات السابقة، على مستوى اللاشعور المعرفي. لقد خرج الطبري من دائرة التسلط الاجتماعي بموته، لذا كان

اختيار المرسل إليه منسجماً مع هذا الأمر بدقة، إنه شيخ يجرجر أقدامه عابراً جسر الحياة، لم تبق منه أو له سوى النصيحة.

ولو نظرنا في الرؤيا الرابعة الواردة في تاريخ دمشق لرأينا برهاناً لا يقبل الجدل على ما ذهبنا إليه، إذ على الرغم من الخير الذي أنزل الله الطبري فيه، فإنه ما زالت بحاجة إلى رضى السلطان عنه، لكن السلطان يحاول تمرير الرضى هنا بمنحه قدسية نسبّية، (نحن نتوسل بكم إلى رسول الله) أي يكفي أن تكون من العائلة الهاشمية ليتوسل الناس بهم إلى الرسول، وليست هناك سلطة أبوية أكبر من هذه، أن تتحول قبيلة واسعة بصالحها وطالحها إلى شفعاء للآخرين.

أما إذا أدخلنا متقابلات العمل والقدرة والاعتقاد على وفق الرؤية الغريماسية، فسنرى أن سيرة الطبري تسير في دائرتي الخضوع والضرورة؛ الخضوع لأنه كائن غير قادر على ألا يعمل بفعل الضغط الأبوي، والضرورة لأنه غير قادر على أن لا يكون، ثمة مشيئة إلهية يجب أن تتحقق، على أننا نرى .على مستوى الاعتقاد .أن المخطط السِيري يؤكَد سيطرة دائرة اليقين، فثمة اعتقاد مسيطر بأنه سيكون منذ لحظات النشأة الأولى له (هذا الشأن).

وجاء المربع الدلالي ليصور لنا طبيعة حياة الطبري، بشكل خاص، وربما حياة كثير من العلماء المسلمين، فإذا كان كثيرٌ منهم استهدف من السلطة، فإن الطبري، ومن قبل الشافعي، استُهدِف من العوام، ونحن نعلم أن هناك العديد من السبل لإرضاء السلطة لكن من الصعب إرضاء العامة، لذا نرى أن الطبري الذي بدأ بالهجوم على اعتقادات العامة، وألف كتابيه عن صحة حديث الغدير وعن فضائل الصحابة، في حينها كانت وسيلته الدفاعية هي الهرب من أمام أنظار العامة الغاضبة، لكنه حين استوطن بغداد يوم سيطر الحنابلة عليها، وحاول أن يطعن في اعتقاداتهم، وفي فقه الإمام أحمد بن حنبل، وجد سيل العامة أعلى من أن يتقيه فاستسلم، وعاد ليكتب ما يرضيهم عنه، وهنا نرى العامة تهاجمه والسلطان هو من يدافع عنه، بل ويحفظ له

حياته، وهكذا بعد أن بدأ حياته بالمقاومة، مقاومة الأفكار التي تتعارض مع ما يراه الأكثر اتفاقاً مع الإسلام، انتهى بالاستسلام، ومات ودفن سراً خوفاً من أن تنبش الحنابلة قبره، أو مات وشيّعته الآلاف، والأولى أقرب للحقيقة، لأن الحنابلة لم يتناسوا ما قاله بحق إمامهم. وما ذكرناه في حديثنا عن محنته يوضح بجلاء هذا الأمر، إذ اجتمع عليه أصحاب داود وأصحاب أحمد بن حنبل. وقد تتغير العناصر على وفق العالِم (الفقيه) المدروسة سيرته، لكن شكل العلاقات داخل المربع الدلالي تبقى ثابتة، فلو نظرنا في سير الأئمة (الإمام جعفر الصادق، والإمام مالك بن انس، والإمام أبي حنيفة النعمان،.والإمام الشافعي) فسنرى أن المقاومة تتجه نحو السلطة وأفكارها، وليس أفكار العامة، ولم يدخلوا في صراع معها (أفكار العامة) وهذا يعني أن الطبري كان يمثل الدفاع عن التقاليد، أو لنقل المدارس التقليدية، وهذا ما جعله قريباً من السلطان، ووجد في السلطان مدافعاً عنه أمام غضب الحنابلة، لقد دافع عن الأفضلية التراتبية، أي أن الخليفة الأول أفضل من الثاني والثاني أفضل من الثالث وهكذا، وهذا تحديد ما كان قريباً من فكر السلطة العباسية التي لم ترد أن تستبعد (الإمام علي) كما فعل الأمويون، فهو الخليفة الوحيد من أولاد عمومتهم، ولم ترد أن تجعله فوق الآخرين كما فعل الشيعة، وهذا تحديداً ما صنعه الطبري، أي نستطيع أن نقول أنه الأقرب إلى روح الرؤية العباسية في أمر الخلافة، وسبق له أن كتب في فضائل العباس بن عبد المطلب. ومن كل ما سبق نستطيع الحديث عن مخطط قدري يحرك الذوات المترجم لها، فليس للطبري سوى القدرة أما الاختيار فهو رسالة إلهية، وهنا كيف يمكن أن نموضع دور الإرادة الإلهية في صناعة الحادثة التاريخية؟. وكان "أبو جعفر يعتقد أن ما أخطأه ما كان ليصيبه، وأن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن جميع ما في العالم لا يكون إلا بمشيئة الله، وأن الله جل وعز لم يزل موصوفاً بصفاته التي هي عامة، وقدرته، وكلامه غير محدث"(٧٩). وعلينا أن نؤكد أن حديثنا هنا عن النص وليس عن الوقائع، وقد يتساءل البعض: ماذا يحصل إن رفعنا الرؤى ألا تبقى الحادثة التاريخية بكامل صحتها؟ والجواب بالإيجاب قطعاً، لكن العقل هو من يصنع الوقائع، ومن ثم يقوم بتغليفها بآيدولوجيا مناسبة، أو لنقل منطقاً سردياً يناسب آليات التفكير

السائدة، فلم يكتب نصا سِيريا مجردا من الرؤى، إنها المبشرات بالنسبة للعقل المسلم، وهذا يعني عدم الانقطاع بين السماء والأرض. الأمر الذي يسحبنا بعمق باتجاه المدونة التاريخية الإسلامية. إلى أي حد استطاع المؤرخ المسلم أن يلتزم بتدوين الوقائع الأرضية؟.

ولا يمكن الاستباق بناءً على سيرة عالم مسلم والقول بأن ثمة منطقاً قدرياً يحرك التاريخ الإسلامي بمجمله، فهذا ما سنتركه لمتن الدراسة الحالية، لكن النص السِيري البسيط المتناول يؤكد بما لا يقبل اللبس هذا الأمر، وهذا يقود إلى الحديث عن جانب ملحمي مضمر.

الهوامش:

(١)- ينظر: معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٧٤، ص٤٦، مادة Biography. وكان روزنتال ربط بين الفقه والحديث في تكوّن هذا المجال، ينظر: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: الدكتور أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٩٦٩، ص١١٥.

٢- ينظر: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، يحيى عبد الدائم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٧٥، ص٣١.

(٣) – منهم هاملتون جب.

(٤)- دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشنتاوي ومجموعة من الأساتذة، دار الشعب، القاهرة، ط١، ١٩٦٩، مادة (تاريخ)، م ٤، ص٣.

(٥)- الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة، نجم الدين محمد بن محمد الغزي، تحقيق الدكتور جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١،

١٩٧٩، من مقدمة المحقق: ١ / أ.

(٦)- بناء النص التراثي، الدكتورة فدوى مالطي دوغلاس، دار الشؤون الثقافية، بغداد، (د. ت)، ص ١٤٠-١٤١.

(٧)- المرجع نفسه، ص١٤٦.

(٨)- كُتب عن الطبري، ما استطعت الوصول إلى عناوينه، أكثر من مائة بين كتاب وأطروحة جامعية، ولمن شاء معرفة هذه العناوين الرجوع إلى موقع (ملتقى أهل الحديث) على الإنترنيت للوقوف على مسرد بها. أما ما كُتب عن سيرته فأبرزها (النحرير في أخبار محمد بن جرير مصنف قديم من تأليف جمال الدين القفطي، والإمام أبو جعفر ابن جرير الطبري للشيخ علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، وإمام المفسرين والمحدثين والمؤرخين أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: سيرته- عقيدته- ومؤلفاته، للشيخ علي بن عبد العزيز الشبل، الإمام الطبري للشيخ عبد الله بن عبد العزيز المصلح آل شكر، الإمام الطبري، شيخ المفسرين وعمدة المؤرخين ومقدم الفقهاء المحدثين صاحب المذهب الجريري، للدكتور محمد الزحيلي، والطبري للدكتور احمد محمد الحوفي، والطبري السيرة والتاريخ، عبد الحسين الغراوي). ينظر: الإمام الطبري عند العلماء والباحثين قديما وحديثا، ضمن المنتدى الشرعي العام في الموقع المذكور، وعلى الرابط الآتي:

Http//: www.ahlahdeeth.com

(٩)- الفهرست، ابن النديم، تحقيق جوستاف فلوجل، مكتبة خياط، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٣٤. ويذكر ابن النديم من أصحابه عدداً كبيراً، بينهم أحمد بن يحيى بن أبي منصور المنجم المتكلم، له من الكتب (كتاب المدخل إلى مذهب الطبري ونصرة مذهبه). ينظر: ص٢٣٥، ويذكر في ترجمته لمحمد بن داود بن علي الأصفهاني أن له كتابا تحت عنوان (الانتصار من أبي جعفر الطبري).

(١٠)- للمزيد عن سيرة الطبري ينظر: تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ٢/ ١٦٢-١٦٩. وتاريخ ابن عساكر (تاريخ

دمشق): ٥٢/١٩١-٢٠٧. تاريخ أبي الفدا: ٧١/٢. وفيات الاعيان: ٣٣٢/٣. المنتظم، ابن الجوزي: ١٧٠/٦.

(١١)- ينظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار المستشرق، بيروت، (د. ت)، ٤٠/١٨- ٩٤.

(١٢)- سبق أن قدمت الدكتورة فدوى مالطي دوغلاس دراسة عن هذا الجانب في كتابها المذكور سابقاً، بناء النص التراثي، في الفصل السابع منه (الأحلام، والعميان، وسيميائية الترجمة)، ص١٤٢- ١٧٠ من الكتاب، وقد أفدنا منه هنا، ومن الكتاب عموماً في ما كتبناه.

(١٣)- بناء النص التراثي، ص١٦٩.

* ذهب الدكتور توفيق الطويل إلى تأثّر العرب فيما كتبوه عن تفسير الرؤيا، والأفكار الأخرى بشأنها، بـ(أرطميدورس) الذي ترجم كتابه حنين بن إسحاق (٨٠٩م-٨٨٧م)، ويرى أن التأثير مُتأتٍ من تشابه الأفكار، فهو يسلم بالرؤيا الصادقة التي تكون بوحي من الآلهة. ينظر: الأحلام بين العلم والدين، المطبعة العربية، بغداد، ط١، ١٩٥٥، ص٤٢.

(١٤)- سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ١٢٨٣/٢. وينظر: بحار الأنوار (الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار)، الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، م٥٨، ص٢١٠. وينظر: تاريخ الطبري: ٢٩٨/٢.

(١٥)- المصدر نفسه: ١٢٨٥/٢- ١٢٨٦. وفسر بعضهم هذا الحديث بالقول إن الله أوحى إلى نبيه في المنام ستة أشهر، ثم أوحى إليه بعد ذلك في اليقظة بقية مدة عمره، ونسبة الوحي في المنام إلى الوحي في اليقظة جزء من ستة وأربعين جزءاً، ينظر: فتح الباري (شرح صحيح البخاري)، ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، ط٢، (د. ت): ٣٠٩/١٢. وينظر: صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر، بيروت، (د. ت)، ٥٣/٧.

(١٦)- مسند الإمام احمد بن حنبل، دار صادر، بيروت ٥١/٣- ٥٢. وينظر بحار الأنوار: ١٩٢/٥٨. وقد ذهب الإمام الغزالي إلى أن الرؤيا طوراً ضعيفاً من أطوار النبوة. ينظر: إحياء علوم الدين، أبي حامد الغزالي، دار صادر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠: ٤٢٨/٤.

(١٧)-تفسير الأحلام،محمد بن سيرين،دار الكتاب العربي،بغداد،ط ٢٠٠٥،١،ص٧.

* ينظر: بحار الأنوار: ٢٠٦/٥٨-٢٠٧. إذ وزعت أرواح البشر بين علوية وسفلية، على وفق أحوال البدن وأمزجته، والأمر نفسه نراه عند ابن حجر، ينظر: فتح الباري: ٣١٢/١٢.

(١٨)- المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، دفتر نشر التراث، طهران، ط ١، ١٤٠٤هـ ص ٣٢٠. والنص منقول عن ابن حجر العسقلاني، ينظر: فتح الباري (شرح صحيح البخاري)، دار المعرفة، بيروت، ط٢ (د. ت) ٣٠٩/١٢.

(١٩)- فتح الباري: ٣٠٩/١٢ وينظر: لسان العرب، ابن منظور، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت (د. ت) ص ٦٦٧، مادة (عبر).

(٢٠)- فتح الباري: ٣٠٩/١٢.

(٢١)- المصدر نفسه: ٣٠٩/١٢، وينظر: المفردات في غريب القرآن، ص٢٠٥.

(٢٢)- فتح الباري: ٣٠٩/١٢

(٢٣)- المصدر نفسه: ٣٠٩/١٢.

(٢٤)- المصدر نفسه: ٣٠٩/١٢

(٢٥)- المصدر نفسه: ٣٢٧/١٢. وينظر: بحار الأنوار: ٢١٣/٥٨. وينظر: الكليات للكوفي: ٣٤٣/١.

(٢٦)- بحار الأنوار: ٥٠/٥٨-٥١، إذ ورد عن جابر أن الرسول قال: إذا رأى أحدكم الرؤيا يكرهها فليبصق عن يساره ثلاثا، وليستعذ بالله من الشيطان ثلاثا، وليتحول عن جنبه الذي كان عليه. وهناك رواية أخرى عن أبي هريرة أوردها ابن

ماجه أضاف فيها على ما سبق "وليسأل الله من خيرها وليتعوذ من شرها"، سنن ابن ماجة: ١٢٨٦/٢. وينظر: بحار الأنوار: ١٨٨/٥٨.

(٢٧)- ورد الحلم في النص القرآني بمعنى العقل- الطور: ٣٢- "أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون"، ينظر: الكليات للكفوي: ٣٤٣/١، والرؤيا في النص السردي العربي (حافز سردي أم وحدة دلالية)، نصر حامد أبو زيد، فصول (مجلة النقد الأدبي)، مج١٣، ع ٣، خريف١٩٩٤، ص١٠٧.

(٢٨)- فتح الباري: ٣٢٩/١٢.

(٢٩)- المصدر نفسه: ٣٤٦/١٢. وينظر: بحار الأنوار: ١٩٤/٥٨- ١٩٥.

(٣٠)- ورد هذا الحديث عن الإمام جعفر بن محمد الصادق {عليه السلام}، التقسيم في تعبير الحلم للإمام الصادق، تحقيق علي زيعور، دار البراق، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٤٦٩. وينظر: الأحلام بين العلم والعقيدة، د. علي الوردي، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٩٤، ص٤٧. إذ يورد جملة من الوصايا في باب (آداب الرؤيا).

(٣١)- ينظر: فتح الباري: ٣١٩/١٢، وبحار الأنوار: ٢٠٩/٥٨.

(٣٢)- ينظر: فتح الباري: ٣٤٥/١٢.

(٣٣)- ينظر: المصدر نفسه: ٣٤٦/١٢. والأمر ينسحب على المرأة عموماً.

(٣٤)- سورة يوسف: الآيات: ٤-٦.

* عُزيت الرؤيا المؤذية (الأضغاث) إلى شيطان يدعى (الدهار)، وهذه مقابلة واضحة بين الدهريين (القائلين بالمادة) والروحيين (المؤمنين بالله). ينظر: بحار الأنوار: ١٨٨/٥٨. وهناك حديث عن الإمام الصادق (ع): إن لإبليس شيطانا يقال له (هزع) يملأ المشرق والمغرب، في كل ليلة يأتي الناس في المنام. المصدر نفسه: ١٥٩/٥٨. والتسمية هنا مرتبطة بأوقات الرؤيا.

(٣٥)- ينظر: أحلام الخليفة (الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية)، أنا ماري شميل، ص٣٧٦- ٣٧٧. كما ينظر الباب التاسع من الكتاب (الأحلام في التاريخ

والسياسة)، إذ استعرضت الباحثة فيه عشرات الأحلام للساسة والعلماء.

(٣٦)-تذكرة الأولياء، العطار ١٢٠/١. ومن المهم أن نقف أمام رؤيا أم الشافعي التي رأت كأن نجماً يخرج من كبدها وينثر ضياءه، وقد سقط الجزء الأكبر منه على مصر، ينظر: تاريخ دمشق: ٢٧٨/٥١.

(٣٧)- ينظر: الأحلام بين العلم والعقيدة، ص٥. وقد نبَّه الدكتور الوردي إلى عدم اهتمام المعتزلة بالرؤى، وعدّها كلها في دائرة الأضغاث، لكنه لم يتوقف عند هذه المفارقة بين اعتماد مذهبهم عليها لكسب الشرعية، ورفضها من الآخرين، فهم ذهبوا إلى أن النوم والإدراك ضدان لا يجتمعان.

(٣٨)- ينظر: تاريخ الطبري: ١٥٥/٩. يروي الحادثة الآتية "ذكر عن سعيد الصغير أن المتوكل قبل أن يستخلف ذكر له ولجماعة معه أنه رأى في المنام أن سكرا سليمانيا يسقط عليه من السماء، مكتوبا عليه (جعفر المتوكل على الله)، فعبرها علينا، فقلنا: هي والله أيها الامير أعزك الله الخلافة، قال: وبلغ الواثق ذلك فحبسه، وحبس سعيدا معه، وضيق على جعفر بسبب ذلك".

(٣٩)- ينظر: بناء النص التراثي، ص١٥٥.

(٤٠)- أحلام الخليفة، ص١٢٥.

(٤١) - تفسير الأحلام المسمى (الإشارات في علم العبارات) الإمام خليل بن شاهين، دار الكتبي، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣، ص٧.

(٤٢)- معجم الأدباء: ٤٩/١٨.

(٤٣)- معجم الأدباء: ٤٦/١٨-٤٧. وينظر: ابن جرير الطبري في مصر، إعداد: الدكتور محمد محمد عثمان، الناشر مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٩٩١، ص٢٥، وقد كانت رحلته بين عامي (٢٥٣ هـ و٢٥٦ هـ).

(٤٤)- المصدر نفسه: ٦٣/١٨. وهناك رؤيا رابعة ترد في (تاريخ دمشق) نقلاً عن صلة الفرغاني لتاريخ الطبري، "قال (الفرغاني) حدثت عن الحسن بن عبد العزيز

الهاشمي أبو أبي حفص العباسي صاحب الصلاة قال: رأيت في النوم كأني في شارع المخرم فإذا بأبي جعفر الطبري جالس عليه ثياب يحار في سعتها، قلت: أبو جعفر محمد بن جرير، قال: نعم، قلت: أليس قد مت، قال: نعم، قلت: كيف رأيت الموت؟ قال: ما رأيت إلا خيرا، قلت: كيف رأيت هول المطلع؟ قال: ما رأيت إلا خيرا، قلت وكيف رأيت منكر ونكيرا؟ قال: ما رأيت إلا خيرا، فاستحييت مما أسأله وهو يقول ما رأيت إلا خيرا، فقلت: إن ربك بك حفي اذكرنا عند ربك، فقال: إن ربي بي حفي، ثم أخذ بزندي واستند إلى الحائط، وألزق يده على صدره، ثم قال: يا أبا علي تقول لي أذكرنا عند ربك ونحن نتوسل بكم إلى رسول الله {صلى الله عليه وسلم}".

(٤٥)- يذكر البغدادي في تأريخه (١٦٦/٢) والحموي في ترجمته هذه المحاورة بينه وابن كامل: "فقلت له كيف وقع لك الشك في ذلك؟. فقال: لأن أهل بلدنا يؤرخون بالأحداث دون السنين، فأرخ مولدي بحدث كان في البلد، فلما نشأت سألت عن ذلك الحادث، فاختلف المخبرون لي.. فقال بعضهم: كان ذلك في آخر سنة أربع. وقال آخرون: بل كان في أول سنة ٢٢٥. والبلدة التي ولد فيها هي آمل عاصمة إقليم طبرستان وتقع في الركن الجنوبي الغربي لإقليم مازندران، متوسطة سهل مازندران، وجانبي نهر هاراز، على بعد اثني عشر ميلا جنوب بحر قزوين (الخرز)، ينظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مجموعة من المؤلفين، بإشراف كاظم الموسوي البجنوردي، مركز دائرة المعارف الكبرى، طهران، ط١، ١٩٩١، ص ٦٩٢ (مادة آمل).

(٤٦)- ينظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن المسعودي: ٥٩/٤.

(٤٧)- تاريخ الطبري: ١٠٧/٩.

(٤٨)- المصدر نفسه: ١٣٦/٩. وتعطينا واقعة إعدام (أحمد بن نصر) صورة عن مدى قسوة السلطة في التعامل مع المعارضين السياسيين والمفكرين، إذ صلبه وعلّقه على الأعواد في جانبي بغداد وعلّق في أذنه ورقة كتب فيها: "هذا رأس الكافر

المشرك الضال، هو أحمد بن نصر بن مالك، ممن قتله الله على يدي عبد الله هارون الإمام الواثق بالله أمير المؤمنين، بعد أن أقام عليه الحجة في خلق القرآن ونفي التشبيه، وعرض عليه التوبة، ومكنه من الرجوع إلى الحق، فأبى إلا المعاندة والتصريح، والحمد لله الذي عجل به إلى ناره وأليم عقابه، وان أمير المؤمنين سأله عن ذلك، فاقر بالتشبيه وتكلم بالكفر، فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه، ولعنه". المصدر نفسه: ١٣٩/٩. ومع المتوكل تواصل التكفير (تكفير المسلمين المخالفين فكرياً) مع تبدل الأدوار وامتهان أهل الذمة بصورة ربما لم يعرفها التأريخ الإسلامي من قبل. المصدر نفسه: ١٧٢/٩.

(٤٩)- لسان الميزان، ابن حجر: ١٠٢/٥.

(٥٠)- يروي صاحب لسان الميزان أنه تتلمذ على داود بن علي، "قال أبو عبد الله المحاملي رأيت داود بن علي يصلي فما رأيت مسلما يشبهه في حسن تواضعه وقد كان محمد بن جرير الطبري يختلف إلى داود بن علي ثم تخلف عنه وعقد لنفسه مجلسا فأنشأ داود يتمثل:

فلو أني بليت بهاشمي خؤولته بنو عبد المدان

صبرت على أذاه لي ولكن تعالي فانظري بمن ابتلاني".

المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وينظر: سير أعلام النبلاء للحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق شعيب الارناؤوط ومحمد نعيم العرسوقي، الناشر مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ ط٩: ١٣/ ٣٢.

(٥١)- تاريخ دمشق: ١٩١/٥٢.

(٥٢)- ينظر: المصدر نفسه: ١٩٩/٥٢.

(٥٣)- معجم الأدباء: ١٨/ ٦١.

(٥٤)- المصدر نفسه: ١٨/ ٦١.

(٥٥)- المصدر نفسه: ١٨/ ٦٢.

(٥٦)- تاريخ بغداد: ٢/ ١٦٣.

(٥٧)- ضحى الإسلام، احمد أمين: ٤٦/٢.

(٥٨)- صريح السنة، ص٦، وجاء فيه (كلام الله غير مخلوق... ومن قال غير ذلك، أو أدعى أن قرآنا في الأرض أو في السماء سوى القرآن الذي نتلوه بألسنتنا ونكتبه في مصاحفنا... فهو بالله كافر حلال الدم برئ من الله والله منه برئ). اعتمدنا النسخة الألكترونية المضغوطة (pdf) من (صريح السّنة) المنشورة على موقع مكتبة (سحاب السلفيَة) على الأنترنيت، وعلى الرابط الآتي: Htt: www.sahab.org

(٥٩)- للوقوف على مذهب الطبري وخلافه مع الحنابلة والمعتزلة ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي، إجنتس جولدتسهير، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، مكتبة المثنى، بغداد، ط١، ١٩٥٥، ص١٢٨ .١٣٢.

(٦٠)- اختلفت المؤرخون بشأن الخلاف بينه والحنابلة، وأسباب محنته، وللوقوف على تفاصيل هذا الخلاف، ينظر: الكامل في التاريخ، ابن الأثير: ١٧١/٦، وطبقات ابن السبكي: ١٢٤/٣، والبداية والنهاية، ابن كثير: ١٤٥/١١، هذه المصادر تتفق بشأن احتجابه في داره، ودفنه ليلا مخافة من شغب العامة، وتختلف فيمن آذاه وأسباب هذه الأذية، فياقوت يعللها بأمرين: تأويله حديث الإقعاد على العرش، وعدم ذكره لخلاف أحمد في كتابه (اختلاف الفقهاء)، وابن الأثير يذكر قول ابن مسكويه أن سببها : دعوى العامة عليه – الرفض والإلحاد – لكن يرده ابن الأثير ويذكر أن السبب تأليفه كتابه المذكور، وقيام الحنابلة عليه، وابن السبكي يرى أنه إنما احتجب عن الأراذل من العامة، وأما الحنابلة فهم أقل شأناً من أن يمنع بسببهم، وابن كثير يرى أن السبب رمي داود الظاهري له بالرفض والإلحاد بسبب تأليفه كتاباً عن غدير خم في مجلدين، وكتاباً جمع فيه طرق حديث الطير، وأنه كان يقول بجواز مسح القدمين في الوضوء، فقلد الحنابلة داود فآذوا ابن جرير. فيما = ذهب ماسنيون إلى رأي مختلف لم نعرف مصدره، إذ قال: "كان من ابن عيسى وصديقه الطبري المؤرخ العجوز أن امتنعا عن تأييد الجوء إلى الثورة، فحمل الحنابلة على الطبري وطوقوا

منزله" آلام الحلاج، لويس ماسنيون، ترجمة الحسين مصطفى الحلاج، شركة قدمس، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٧٠.

(٦١)- يذكر الخطيب في تاريخه انه لما مات شيّعه خلقٌ كثير، وصلى على قبره شهور عدة ليلاً ونهاراً. ينظر: تاريخ بغداد: ١٦٤/٢. ويذكر ياقوت الحموي ما يؤيد حديثنا السابق، أما ابن عساكر فيعيد ذكر هذه الحادثة التي أوردها البغدادي من قبل: "قال: الحسين بن يحيى الدارمي أول ما سألني أبو بكر محمد بن إسحاق قال لي كتبت عن محمد بن جرير الطبري قلت: لا، قال: لم، قلت: لأنه كان لا يظهر وكانت الحنابلة تمنع عن الدخول عليه" تاريخ دمشق، ١٩٥/٥٢. وينظر: تاريخ بغداد: ١٦٢/٢.

(٦٢)- معجم الأدباء: ٥٩/١٨. ٦٠.

(٦٣)- تاريخ بغداد: ١٦٢/٢.

(٦٤)- سير أعلام النبلاء: ٢٧٣/١٤. وترد هذه الحادثة عند (الحموي) مع اختلاف طفيف "حدث فيما أسنده إلى أبي بكر بن بالويه قال: قال لي أبو بكر محمد بن إسحاق يعني ابن خزيمة: بلغني أنك كتبت التفسير عن محمد بن جرير؟ قلت نعم، كتبنا التفسير عنه إملاء، قال كله؟= =قلت نعم، قال في أي سنة؟ قلت: من سنة ثلاث وثمانين إلى سنة تسعين. قال: فاستعاره مني أبو بكر ورده بعد سنين ثم قال: نظرت فيه من أوله إلى آخره، وما أعلم على أديم الأرض أعلم من ابن جرير، ولقد ظلمته الحنابلة قال: وكانت الحنابلة تمنع ولا تترك أحداً يسمع عليه"، معجم الأدباء: ٥٤/١٨.

(٦٥)- تاريخ الإسلام للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، (د. ت) حوادث سنة ٣٠٩، ص٢٠٣.

(٦٦)- معجم الأدباء: ٤٩/١٨.

(٦٧)- صريح السنة، الطبري، ص٢.

(٦٨)- سير أعلام النبلاء: ٢٧٩/١٤..

(٦٩)- معجم الأدباء: ٧٠/١٨.

(٢)- سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٢٧٥/١٤.

(٧١)- المصدر نفسه:٢٧٧/١٤.

(٧٢)- ينظر: لسان الميزان، ابن حجر: ١٠٠/٥. ويذكر الذهبي في التذكرة .في ترجمته للطبري .عن الفرغاني انه لما بلغه إن ابن أبي داود تكلم في حديث غدير خم، عمل كتاب الفضائل، وتكلم على تصحيح الحديث. ينظر: تذكرة الحفاظ: ٢٥٢/٢.

(٧٣)- معجم الأدباء: ٨٥/١٨.

(٧٤)- طبقات الشافعية: ١٣٧/٢.

(٧٥)- معجم الأدباء: ٧٢/١٨.

(٧٦)- المصدر نفسه: ٥٨/١٨.

(٧٧)- معجم الأدباء: ٧٠/١٨.

(٧٨)- المصدر نفسه: ٧٠/١٨.

(٧٩)- معجم الأدباء: ٨٥/١٨.

الفصل الأول

تشكّل المجال التاريخي

المبحث الأول: المعرفة التاريخية بين العقل والنقل*

قال تعالى: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا"(١)، اكتمال الدين المشار إليه في الآية القرآنية الكريمة لم يُبنَ على أساس اكتمال نزول النص القرآني من اللوح المحفوظ إلى صدور الرجال (المسلمين) فحسب، إنما ارتبط بأمرين جوهريين آخرين، فلحظة نزول هذه الآية ارتبطت بلحظة تاريخية في غاية الأهمية لعموم المسلمين (العرب)، وهي لحظة انتهاء دور الرسول {ص}، وبدء دور الأمة، انتهاء عصر النبوة وبدء عصر النبوءة (المبشرات). فلم تمض إلا مدة (إحدى وثمانين ليلة) حتى التحق الرسول الأعظم {ص} ببارئه، فضلاً عمّا أحدثه النص القرآني من تحول جذري على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، وهذا مرتبط بالأمر الأول؛ الانتقال من العشيرة إلى الأمة. من الخيمة إلى البيت، وما ترتب عليه من تفكك العالم القديم، وبناء عالم مخالِف ومختلِف.

والأمر الجوهري الآخر يتمثل بكون لحظة الاكتمال قد آذنت، بولادة لحظة التأويل(٢)، وهكذا نرى أن لحظة تَشَكُّل الأمة ارتبطت بلحظة اكتمال النص القرآني. لهذا رُبطت وحدة الأمة، لدى الخلفاء ومعظم الصحابة، بالحفاظ على وحدة النص القرآني. فكان أن تمت إعادة تدوينه نصاً موحداً، وتم اختيار ترتيب آياته. وكذلك، على وفق هذه المكانة، اسْتُبْعِدَت السُنّة النبوية من التدوين، فلم تدوَّن رسمياً إلا في عصر عمر بن عبد العزيز (ت١٠١ هـ). لهذا كان من الطبيعي أن تتشكل علوم العرب ومعارفهم حول النص القرآني بوصفه المركز، وكما هو معلوم وُزِّع النص القرآني بين ثلاثة أركان رئيسة؛ التوحيد، والتذكير، والأحكام(٣)، والتذكير، بما إشتمل من قصص الأمم السابقة والأنبياء، هو الذي فتح الباب أمام إعادة تشكيل ذات الأمة الإسلامية، على مستوى هيكلة الذاكرة القديمة وتشكيل مسار تاريخي عربي موازٍ لتواريخ الأمم المجاورة.

وأعادت الأحكام رسمَ الواقع المعيش؛ فلا هامة، ولا طيرة، ولا فأل، إنما هو المنطق القدري، "ستكون فتن، قيل: وما المخرج منها؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم"(٤). بهذا الحديث النبوي يضعنا الرسول الكريم {ص} أمام مسار معلوم (مكشوف)، المستقبل فيه والماضي كلاهما معاش في الحاضر القرآني، "وإنَّ ربَّكَ ليعلم ما تكِنُّ صدُورُهم وما يعلنونَ× وما من غائبةٍ في السماءِ والأرض إلا في كتب مبين×"(٥)، وهكذا نستطيع أن نتلمس عمق التحول الوجودي، فبعد أن كان العربي يرى أن جزءاً كبيراً من شجاعته يكمن في مواجهة القدر (الطبيعي) مالَ إلى التسليم بالقدر الإلهي، وبعد أن كان التمرد هو الطبع الغالب، جاء الإسلام بالاستسلام والطاعة (طاعة الله والرسول وأوْلي الأمر)(٦)، وبعد أن كانت آلهته تُشكِّل جزءاً من عالمه المادي، أصبح عليه أن يتعامل مع عالمٍ مجرد، وإلهٍ متعال(٧). وعلى وفق هذه المعطيات نستطيع أن نتحدث عن عقل إسلامي، عقلٍ منفصلٍ عن العقل العربي قبل الإسلام(٨). ليس على مستوى التوحيد فحسب، وهو الدستور الأساس في الإسلام، إنما على المستويات المختلفة؛ الاجتماعية والاقتصادية، ومن ثم السياسية. وكان من نتيجة هذا أن رُسِّخت المقابلة بين الإنسان والله، ورُسِّخ تأكيد دور الله في تحديد المصائر والأرزاق، أي مَسْرَحَة الحياة الإنسانية، وهذا ما نلمسه في الخلاف الأول والأعمق بين القائلين بالجبر ومن قال بالاختيار، ومن بعد أصبح مكوناً عقلياً رئيساً في الأدبيات الإسلامية، ولم يكن هذا الصراع خارج دائرة الصراع الأكبر بين العقل والنقل، فالنص القرآني اشتغل على تعزيز مسارٍ سردي ناتج عن الجدل بينهما، فمثلما أكد الطاعة (الاتباعية) أكد ضرورة إعمال العقل: "كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون"(٩)، ويرى الناظر أن هذه الثنائيات شَكَّلَت دائرة إقصاء عندما يتعلق الأمر بالعلاقة مع الآخر، ودائرة تكامل عندما يتعلق الأمر بالذات، وهذا ما نلمسه عند (الطبري) في تقديمه لتاريخه:

"الحمد لله الأول قبل كل أول، والآخر بعد كل آخر، والدائم بلا زوال، والقائم على كل شيء بغير انتقال، والخالق خلقه من غير أصل ولا مثال فهو الفرد الواحد من

غير عدد، وهو الباقي بعد كل أحد، إلى غير نهاية ولا أمد"(١٠).

بهذه الثنائيات المتعددة يفتتح الطبري تاريخه، واضعاً القارئ في صلب منظومة التفكير الإسلامية، فهناك طرف يمثل الديمومة والبقاء وآخر يمثل الانقطاع والفناء، الأول (الله) لا يمكن النظر إليه عبر نافذة اللغة أو التاريخ لتعاليه عن الإحاطة، والآخر (المخلوق) خاضع لسلطة اللغة وتوصيفها لأنه تال وزائل- ومنتقل ومخلوق ومعدود ومنته، والأمر الآخر الذي نستشفه من الأقوال السابقة، أنها تعطينا صورة عن طبيعة التفكير الإسلامي الذي حرَّك فعل التدوين التاريخي، ففي هذا المقطع الصغير تتوالى الإشارات الزمانية(١١)، بما يُدلِّل على حجم الاهتمام بالتمييز بين ما هو زماني، وما هو لا زماني.

فالزمان كما هو معلوم وليد الحركة (الانتقال)، وهذا الانتقال يؤدي إلى النقصان، ومن ثم إلى العدم (الزوال)، وكان من نتيجة هذه الرؤية ان الفكر الإسلامي بنى تصوراً عن كمال السكون، فإذا كانت الحركة تقود إلى العدم، فإن السكون يقود إلى الخلود. ولكون الحركة صفة للكون (المخلوق) فإن السكون- بحكم التقابل السابق- سيكون صفة لله (الخالق)، وهنا علينا الانتباه إلى أن الحركة والتغيير تصدران عن الله أي أن الحركة منبعها السكون. والسكون هو الخلود، الوجود منذ الأزل والبقاء حتى الأبد. ارتبط السكون بالأبدية، فيما ارتبطت الحركة بالزمانية عبر لحظاتها الثلاث (الماضي والحاضر والمستقبل)(١٢)، ونرى أن الطبري رادفَ بين الزمان والوقت: "الزمان هو ساعات الليل والنهار، وقد يقال ذلك للطويل من المدة والقصير منها"(١٣)، ثم يضيف في مكان لاحق: "فإذا كان الزمان ما ذكرنا من ساعات الليل والنهار، وكانت ساعات الليل والنهار إنما هي قطع الشمس والقمر درجات الفلك، كان بيقين معلوما أن الزمان محدث والليل والنهار محدثان، وأن محدث ذلك الله الذي تفرد بإحداث جميع خلقه"(١٤). ويختم الطبري حديثه عن الزمان بقوله: "إن القديم بارئ الأشياء وصانعها هو الواحد الذي كان قبل كل شيء، وهو الكائن بعد كل شيء، والأول قبل كل شيء، والآخر بعد كل شيء، وانه كان

ولا وقت ولا زمان، ولا ليل ولا نهار ولا ظلمة ولا نور، إلا نور وجهه الكريم. ولا سماء ولا أرض، ولا شمس ولا قمر ولا نجوم، وأن كل شيء سواه محدث مدبر مصنوع"(١٥).

تُعيدنا هذه الثنائيات: (القديم/المحدث، الواحد/المتعدد، الصانع/المصنوع، الوجود/العدم، النور/الظلمة، السماء/الأرض) إلى الثنائيات السابقة، في أول الكلام، مع التأكيد أن الفردانية هذه لا يمكن فصلها عن الصراع الذي عاشه الطبري بين المعتزلة والمحدثين بشأن خلق القرآن، وقضية الصفات(١٦)، التي كانت مشكلة خلق القرآن أبرز وجوهها، والقرآن هنا هو كلام الله، فالمعتزلة قالوا بأن الصفات كلها، بما فيها الكلمة، مخلوقة (محدثة)، ورأوا أن القول بغير ذلك شِركٌ، فيما ذهب المحدّثون ومن بعدهم الأشاعرة إلى القول بأنها قديمة، وأن القول بغير ذلك كُفرٌ، وهذا ما ذهب إليه الطبري كما بيّناه في التمهيد، أي أنه رأى أن كلمة الله أزلية(١٧)، وجِدَت معه عندما وُجِد، قبل بدء الخلق ونشوء الزمان إذ قال في (صريح السنة):

"إنه كلام الله غير مخلوق، كيف كتب، وحيث تلي، وفي أي موضع قرئ، في السماء وجد وفي الأرض حيث حفظ، في اللوح المحفوظ كان مكتوبا، وفي ألواح صبيان الكتاتيب مرسوما، في حجر نقش، أو في ورق خط، أو في القلب حفظ، وبلسان لفظ، فمن قال غير ذلك، أو إدّعى أن قرآنا في الأرض أو في السماء سوى القرآن الذي نتلوه بألسنتنا ونكتبه في مصاحفنا، أو اعتقد غير ذلك بقلبه أو أضمره في نفسه أو قاله بلسانه دائنا به، فهو بالله كافر حلال الدم بريء من الله والله منه بريء، بقول الله {عز وجل}: {بل هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ}، وقال وقوله الحق {عز وجل}: {وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله}، فأخبر جل ثناؤه أنه في اللوح المحفوظ مكتوب، وأنه من لسان محمد مسموع، وهو قرآن واحد من محمد مسموع في اللوح المحفوظ مكتوب وكذلك هو في الصدور محفوظ وبألسن الشيوخ والشباب متلو"(١٨).

نلحظ انه سار في هذا على وفق المنهج الذي سار عليه في تفسيره، إذ ورد في حديثه عن اللوح المحفوظ القول:

"واختلفت القرّاء في قراءة قوله: (مَحْفُوظٍ) فقرأ ذلك مَن قرأه مِن أهل الحجاز أبو جعفر القارئ وابن كثير، ومن قرأه من قرّاء الكوفة عاصم والأعمش وحمزة والكسائي، ومن البصريين أبو عمرو (محفوظٍ) خفضًا على معنى أن اللوح هو المنعوت بالحفظ. وإذا كان ذلك كذلك كان التأويل: في لوح محفوظ من الزيادة فيه والنقصان منه عما أثبته الله فيه. وقرأ ذلك من المكّيين ابن مُحَيْصِن، ومن المدنيين نافع (مَحْفُوظٌ) رفعًا، ردًّا على القرآن، على أنه من نعته وصفته. وكان معنى ذلك على قراءتهما: {بل هو قرآن مجيد} محفوظ من التغيير والتبديل في لوح"(١٩).

هذا الأمر يوضح دخول المفاهيم الخاصة بأزلية الله وكلمته (كلامه)، إلى الفكر الإسلامي وأن الكلمة والكلام أزلي لم يُخلق، أي أنه لا يتصل بالوقت ولا يتداخل مع التاريخ، إذ إن الوقت والتاريخ مخلوقان. لكن علينا أن ننظر في مقالٍ آخرَ للطبري يقول فيه:

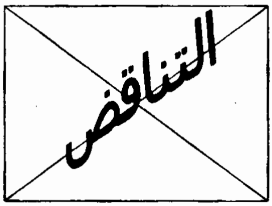
"حدثنا محمد بن المثنى قال حدثنا ابن أبي عدي عن شعبة عن سليمان عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال أول ما خلق الله من شيء القلم فجرى بما هو كائن... حدثنا ابن حميد حدثنا جرير عن عطاء عن أبي الضحا مسلم بن صبيح عن ابن عباس قال: إن أول شيء خلق ربي {عز وجل} القلم فقال له: اكتب فكتب ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة"(٢٠).

فهذه الأقوال تشير إلى أن القلم الذي خَطَّ المصائر مخلوق، من دون الشعور بالتناقض بين الأسبقية هذه والزمانية التي لا يمكن فهم الخلق خارج إطارها، هذا فضلاً عن الجبرية التي تجعل التاريخ مجرد إعادة تدوين لأمر سبق أن دُوِّنَ في اللوح المحفوظ.

وهذا الأمر يؤكد وجود مسارين سرديين مختلفين للمعرفة الإسلامية-العقلي والنقلي-، وإن اشتركا في وحدة الأصول (الله والقرآن). من هنا نستطيع، بالاستعانة بالمربع السيميائي، أن نبني خطاطةً عامةً تُوزّع وفقهما جملة المعارف والاتجاهات الإسلامية.

عقلي (المعتزلة والمتكلمون)...(مؤثر إسلامي)... نقلي (المحدثون والسلفيون)

التضـــــاد



لا نقلي (الفلاسفة والدهريون)...(مؤثر إنساني)... لا عقلي (المتصوفة)

هذا المربع الدلالي يوضح أن ثمة تضاداً بين ما هو عقلي وما هو نقلي(٢١)، لكن يبقى فهم هذا التضاد محكوماً بتطور المعرفة الإسلامية، وتطور المجتمع الإسلامي نفسه، على أن خط التضاد الموازي (المقابل) بين اللانقل واللاعقل، كان وليد التأثر بالمعارف الأخرى (الفارسية والهندية واليونانية واليهودية والمسيحية والصابئية)، أي أن التضاد الأول وليد دائرة الوعي الإسلامي، فالتطور الداخلي لمنظومة التفكير الإسلامي هو الذي قاد باتجاه بناء هذين المجالين، وكانت التأثيرات الخارجية لاحقة لتشكلهما وللصراع بينهما، على أن التضاد الآخر لم يكن له أن يولَد بعيداً عن الفكر الغنوصي (الباطني)، والآخر الفلسفي الذي تُرجم بغزارة في أثناء القرن الثاني. ومن المهم في علاقات التضاد انه لا يمكن تصور وجود أحدهما بعيداً عن وجود الآخر، وهناك توسطات بينهما، وتفترض العلاقة التناقضية الرابطة بين الأركان المتقابلة أن حضور أحدهما يشترط انتفاء وجود الآخر، فلا مجال للجمع بينهما أو إيجاد وسيط بينهما، لهذا لا نرى بين المسلمين من جمع بين التصوف والاعتزال، أو بين النقل

والفلسفة، في البرهنة على وجود الخالق، على أن العلاقة بين الركنين الآخرين؛ (عقل/لا نقل، ونقل/لا عقل) علاقة استتباعية، فإثبات اللاعقل يتتبعه إلغاء العقل، وتعزيز ظهور النقل. ومن المهم تأكيد أن هذا المربع يمنحنا قدرة كبيرة على إعادة النظر في تشكُّل المعارف الإسلامية، وعلى إعادة رصد العلاقة بين هذه المعارف. ولو عُدنا إلى المربع في نظرة تفصيلية للبرهنة من خلال المنقولات، فسنرى أن الاتجاه العقلي مثَّله المعتزلة، فيما مثَّل، النقلي، المحدثّون. وهما قطبا الصراع طيلة القرنين الثاني والثالث، امتد تاريخ المعتزلة الفاعل بين ١٠٠هـ و ٢٥٠ هـ ومن بعد تسيّد مذهب المحدّثين على يد كل من الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) والماتريدي (ت ٣٣٢ هـ)(٢٢)، أي ما عُرف بمذهب أهل السنة، ولم يقتصر الصراع بينهما على المجال الفكري، بل امتد ليشمل المجال السياسي، ويتحول إلى صراع، للسلطة فيه الدور الكبير، وقد برز هذا الأمر مع الخليفة المهدي وحربه على الزنادقة التي طالت بعض رجالات الاعتزال، وكذلك فعل الرشيد، وتحوَّل الأمر مع المأمون لتبدأ مرحلة قمع المحدثين، واستمر هذا الأمر مع حُكمَي المعتصم والواثق، ثم انقلب الأمر مع حكم المتوكل، أي أن مرحلة ازدهار الدولة الإسلامية ارتبط بهذا الصراع. لكن هناك من وقف بين هذين الاتجاهين، أي أننا لا يمكن أن نتصور أنّ هذين المسارين السرديين المُشكِلَين للسردية الإسلامية الكبرى قد سارا بلا تقاطعات طيلة هذين القرنين، فإذا كان المعتزلة وعموم المتكلمين قد آمنوا بالله ورسوله، فإنهم سعوا إلى استخدام الأدلة العقلية المنطقية متجاوزين الاعتماد على الفطرة والعاطفة الدينية البدائية، في ترسيخ الديانة ودعمها وفي البرهنة العقلية على وجود الخالق، "كان موقفهم في الحديث كثيرا ما يكون موقف المتشكك في صحته، وأحيانا موقف المنكر له، لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل"(٢٣)، أي أن المعتزلة شكّلوا المدخل الأول لبناء فكر فلسفي، "للمعتزلة الفضل الأول في وضع الأسس الأولى لعلم الكلام، وعلم البلاغة، وعلم الجدل والمناظرة، كما أنهم كانوا المنفذ الأول الذي دخل منه فلاسفة المسلمين إلى الفلسفة اليونانية"(٢٤)، ومن جانب آخر نرى أنهم حاولوا إعادة بناء النظر في النص الديني من خلال اعتماد التأويل العقلي لتفسير

الآيات المتشابهات. فيما ذهب معظم المحدّثين والسلفيين إلى الابتعاد عن التأويل وأخذ الآيات على ظاهرها، والابتعاد، أيضاً، عن إقحام العقل بمسائل أعلى من قدرته المحدودة، يقول الأشعري واصفاً هذا التيار الفكري- الديني: "ينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون من دينهم، ويسلمون للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي جاءت بها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله {ص} لا يقولون كيف ولا لم لأن ذلك بدعة"(٢٥)، وهذا تبديع، لا يحتاج إلى تأويل، للنظر العقلي. وهنا نرى أنهم، ضمنياً، وضعوا تصنيفاً لعموم المسلمين بين سلفيين ومبتدعين. وهنا مكمن الفعل السردي، إذ برهن كل طرف على صدق معتقده وجهل الآخر باعتماد المقدمات نفسها (القرآن والسنة). على أنّ الفلاسفة والمتصوفة قد ذهبوا إلى أن طريقهم في المعرفة لها مسارها المغاير الذي من خلاله يتم الوصول إلى الحقيقة المطلقة من دون الاعتماد على هذه المقدمات: باعتماد الكشف الروحي لدى الصوفية، ومن ثم إلغاء العقل ودوره، "أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله.. قال رجل للنوري: ما الدليل على الله، قال: الله. قال: فما العقل، قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، وقال ابن عطاء العقل آلة للعبودية لا للإشراف على الربوبية"(٢٦)، أو اعتماد العقل لدى الفلاسفة. لهذا برزت تقسيمات أخرى عند أصحاب هذين الاتجاهين؛ أما الفلاسفة فقسموا الناس بين متعقلين (الفلاسفة) وغير متعقلين، "الفقيه يتشبه بالمتعقل، وإنما يختلفان في مباديء الرأي التي يستعملانها في استنباط الرأي الصواب في العملية الجزئية. وذلك أن الفقيه إنما يستعمل المباديء مقدمات مأخوذة منقولة عن واضع الملة في العملية الجزئية، والمتعقل يستعمل المبادئ مقدمات مشهورة عند الجميع ومقدمات حصلت له بالتجربة. فلذلك صار الفقيه من الخواص، بالإضافة إلى ملة ما محدودة والمتعقل من الخاصة بالإضافة إلى الجميع"(٢٧). وقد ذهب الرازي إلى القول: "حقيق علينا أن لا نحطه (العقل) عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه، ولا وهو الزمام مزموما،

ولا وهو المتبوع تابعا، بل نرجع الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه. فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه"(٢٨)، على أنّ المتصوفة قد ذهبوا إلى أنهم أصفياء الله وخاصته، "والناس إما أصحاب النقل والأثر وإما أرباب العقل والفكر، وشيوخ هذه الطائفة (الصوفية) ارتقوا عن هذه الجملة. فالذي للناس غيب فهو لهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصود فلهم من الحق سبحانه موجود، فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال"(٢٩)، وهناك تقسيم آخر بين أهل وصال وأهل استدلال. وهذا الأمر لم يقتصر على ما سبق إنما امتد ليشمل تصنيف العلوم نفسها في الحضارة الإسلامية، على وفق التضاد السابق بين العقلي والنقلي: "إعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار، تحصيلاً وتعليماً، هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل"(٣٠). وقد أُدخل التاريخ ضمن العلوم النقلية-الشرعية(٣١).

وضمن هذه التقسيمات لا يمكن إدراج الطبري خارج إطار الاتجاه النقلي، وهذا الأمر له مدلوله الكبير في دراستنا لتاريخه، فحديثه السابق عن خلق القلم لا يفهم إلا في سياق الأخذ بدون سؤال أو تساؤل، هذا فضلاً عن أن اعتماد تاريخه من لدن عموم المسلمين، مع وجود تحفظات لدى بعضهم، وليد سيادة الاتجاه (النقلي) هذا على المؤرخين اللاحقين معظمهم. وحَدد في مقدمة تاريخه ما يؤكد ما ذهبنا إليه، إذ قال مفصلاً منهجه:

"وزائد في أمورهم للإبانة عمن حمدت منهم روايته، وتقبلت أخباره، ومن رفضت منهم روايته ونبذت أخباره، ومن وُهّن منهم نقله، وضعف خبره. وما السبب الذي من أجله نبذ منهم خبره، والعلة التي من أجلها وهن من وهن منهم نقله...

وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه؛ إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم؛ إلا بإخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا؛ وإنّا إنما أدينا ذلك على نحو ما أُدّي إلينا" (٣٢).

وقد وجدت أن الكثير ممن درسوا هذا الكتاب حاولوا تسويغ أخذه بدون تدقيق على أنه سعيٌ لإبراز الآراء المختلفة، لكن لو نظرنا إلى فقهه، فسنرى ما هو قريب من هذا، إذ روى الحاكم أن أبا جعفر الطبري قال في كتابه لطيف القول في خبر المدلس:

"إن سأل سائل فقال ما قلت في خبر المدلس، فقد كان الشافعي يأبى قبول خبره إلا بأن يقول سمعت أو ما أشبه ذلك، قيل له: خبر المدلس عندنا مقبول، إلا من كان منهم معروفاً بتدليس عن غير الثقات، وغير أهل الأمانة والعدالة، فإنّه إذا كان معروفاً بذلك لم يجز الاحتجاج من خبره بما علم أنه قددلس فيه. فأما ما لم يعلم من خبره أنه قد دلس فيه فواجب قبوله، ولازم فيه تصديقه، كما يلزم قبول خبر غير المدلس، وأما من كان معروفاً بالتدليس عن الثقات وأهل الأمانة والعدالة فخبره في كل الأحوال مقبول غير مردود مدلساً كان أو غير مدلس. والله سبحانه أعلم" (٣٣).

فهنا يقبل الطبري الأخذ بخبر المدلس في الحديث وهذا يعني أن الأمر برمته خاضع لمنهجه في الحديث، وليس كما تصور بعضهم على انه سعة أفق في التعامل

مع مصادر التاريخ الإسلامي المختلفة، أو لكون أحاديث التاريخ لا تبنى عليها أحكام شرعية(٣٤). إذ تؤكد كتب التاريخ، والمؤرخون المسلمون أنفسهم أمراً مغايراً، وحكماً مخالفاً، "وأما فائدته (التاريخ) فمعرفة الأمور على وجهها، ومن أجَل فوائده انه أحد الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين المتعذر الجمع بينهما"(٣٥). بل ذهبوا إلى عَدّه قسماً من أقسام علوم الحديث، "علم التاريخ فن من فنون الحديث النبوي، وزين تقر به العيون، حيث سلك فيه المنهج القويم المستوي. بل وقعه من الدين عظيم، ونفعه يتعين في الشرع لشهرته غني عن مزيد البيان والتفهيم، إذ به يعلم أهل الجلالة والرسوخ ما يفهم به الناسخ من المنسوخ، ويظهر تزييف مدعي اللقاء، ويشهر ما صدر منه من التحريف والارتقاء"(٣٦)، فيما ذهب العز الكناني الحنبلي إلى أن معرفته فرض كفاية: "لا شك في جلالة علم التاريخ، وعظم موقعه من الدين، وشدة الحاجة الشرعية إليه. لأن الإحكام الاعتقادية والمسائل الفقهية مأخوذة من كلام الهادي من الضلالة والمبصر من العمى والجهالة، والنقلة لذلك هم الواسطة بيننا وبينه. فوجب البحث عنهم، والفحص عن أحوالهم. وهذا أمر مجمع عليه. والعلم المتكفل بذلك هو علم التاريخ، ولهذا قيل انه من فروض الكفاية"(٣٧). وهذه النظرة الضيقة لعلم التاريخ قادت إلى أمرين؛ أولهما القول بإمكان تقسيمه إلى حقلين: سندي ومتني، إقتداءً بالحديث، والأمر الآخر؛ الذهاب إلى القول بأفضلية السابق على اللاحق سيراً على هدي قول للرسول {ص}: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم"(٣٨). وهذه الأمور مجتمعة بقدر ما توضح هيمنة النظر الحديثي على تشكل التاريخ الإسلامي توضح أن الطبري (الفقيه والمحدث والمفسر) أراد استكمال أدواته الحديثية بكتابته لتاريخه.

ولو عدنا، ثانية، إلى النص السابق لوجدناه يكرر الثنائيات نفسها المشار إليها سابقاً، حاصراً مجال الدرس التاريخي بالإنسان وأفعاله عبر الثنائية السابقة، التي على ضوئها جاء الأصل اللغوي لمادة (خبر) فلم تُعْطَ صيغة (فعيل) إلا لله نفسه، فهو العالم بما كان وما يكون، هذا ما يقوله المعجم العربي(٣٩)، يقابله الإنسان الذي لا يعلم إلا

بما كان، وبقي ال(ما يكون) حكراً على الذات الإلهية، وهذه المادة اللغوية من المواد القليلة التي تستبطن اكتمال دائرة الاتصال عبر سؤال مضمر، فالخبر ما أتاك من نبأ عمن تستخبر، والنبأ هو الخبر(٤٠)، والنبي هو المخبر، هكذا تكتمل دائرة الاتصال الإسلامية:

الله (الخبير)......... النبي (المُخبِر)........... الإنسان (المُخبَر)

وهنا تتضح العلاقة بين الخبر والتاريخ، فالنبي مُخبِر عما هو خارج- تاريخي على أن المؤرخ/الإخباري مخبِر عما هو تاريخي، أي محصور بإطار الزمن (الوقت).

بهذا عُرّف (التاريخ) عند المسلمين بأنه "فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت.. وأما موضوعه فالإنسان والزمان، ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان.. وأما فائدته فمعرفة الأمور على وجهها"(٤١). من هذا التعريف نخرج بأن مادته (التاريخ) وقائع الزمان وموضوعه الإنسان والزمان، وتقدمة الطبري لتاريخه تضعنا أمام التصور الإسلامي للزمان:

"الزمان: ما هو؟ وكم قدر جميعه، وابتداء أوله، وانتهاء آخره؟ وهل كان قبل خلق الله تعالى إياه شيء غيره؟ وهل هو فان؟ وهل بعد فنائه شيء غير وجه المسبح الخلاق، تعالى ذكره؟ وما الذي كان قبل خلق الله إياه؟ وما هو كائن بعد فنائه وانقضائه؟ وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إياه؟ وكيف يكون فناؤه؟ والدلالة على أن لا قديم إلا الله الواحد القهار"(٤٢).

نرى هنا أن الطبري يتعامل مع الزمان متصوراً وجوداً مجرداً له، خارج أطر العوالم الطبيعية، وهو مشغول بالحديث عما قبله وما بعده، من دون الشعور بأن هذا الحديث سيسبح في فضاء خارج الأطر المعرفية المعهودة (المحكومة بالزمان والمكان)، وهذه خصيصة ميّزت الثقافة الإسلامية فهي "تلغي الحاضر لحساب

الماضي والمستقبل: أما الماضي فلارتباطه بخطيئة آدم... وأما المستقبل فلأن فيه تحقيق الخلاص من هذا الوجود الخاطئ"(٤٣)، وهذا القول تؤكده بعض المؤلفات التاريخية التي اتخذت من (البداية والنهاية) عنواناً لها، كما فعل ابن كثير الدمشقي في تاريخه المشهور، وبين الهبوط من الجنة والحلم بالعودة إليها تشكلَ الوعي بالتاريخ لدى المسلمين بِعدّه عبرةً لتجاوز هذه الحياة الزائلة، {وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون}(٤٤). وهنا يتداخل الأسطوري بالتاريخي، "فالأسطورة والتاريخ ينشآن عن التوق إلى معرفة أصل الحاضر، لكنهما يفترقان في القيمة التي نسبغها على ذلك الأصل. فهو أصل قدسي عند الأسطورة، وأصل دنيوي مفرغ من الأسْطَرَة عند التاريخ. وبتعبير آخر إن الأسطورة تنظر إلى التاريخ بعده تجلياً للمشيئة الإلهية. أما التاريخ فينظر إلى موضوعه بعده تجلياً للإرادة الإنسانية في جدليَّتها مع قوانين فاعلة في حياة الإنسان الاجتماعية. وهذا يعني أننا أمام نوعين من التاريخ: تاريخ مقدس وتاريخ دنيوي"(٤٥). والناظر في مصنف الطبري وفي عموم المصنفات التاريخية الإسلامية يلحظ هذا التداخل، فالأصل القدسي يختلط بالفعل الإنساني، وفي الأحوال كلها فإن التأريخ الإسلامي كُتب بإطار الحضور الإلهي المهيمِن، فهو تجلٍ للإرادة الإلهية، "لا تعلن الإلوهة عن نفسها إلا عند دخولها في الزمن وفي تاريخ الكون والإنسان، وذلك مع قيامها بفعل الخلق الأولي الذي مدَّ المكان وأطلق الزمان، وقاد إلى ظهور الكون من رحم العماء...وبما أن الإله الذي استهلَّ تاريخ الإنسان ووضع الملامح العامة لأصول التحضُّر البشري هو عينه الإله الذي استحال حاكماً في العالم الأسفل وقاضياً يحاسب الموتى على ما قدَّمت أيديهم في الحياة الدنيا، ويقرر مصيرهم بين النعيم والجحيم، فإن التاريخ بأكمله يغدو مجالاً لامتحان البشر في عالم الصراع الكوني هذا (بين الخير - الشر - الله - إبليس). ويغدو الخلق والتكوين وصيرورة الزمن مجرد مقدمة للوقفة الأخيرة التي يقفها الميت أمام الميزان المنصوب في قاعة أوزيريس المدعوة بقاعة العدالة"(٤٦)، الكلام السابق يربط فيه (فراس السواح) بين صورة الإلوهية في الأديان القديمة وبينها في الديانات التوحيدية، لكن ما يعنينا هنا أن لا معنى للعلاقة

بين الإنسان والله خارج دائرة الزمان والتاريخ. لهذا لم تُدرَك قضية الخلق خارج التتالي الزماني لأيام الأسبوع، "وقد استراح الخالق في اليوم السابع الذي يقع على الحد الفاصل بين الزمن الكوسموغوني والزمن التاريخي لدينا آية كريمة تشرح الأحوال الثلاثة المتعاقبة للألوهة، من السرمدية، إلى الزمن الكوسموغوني (زمن الخلق والتكوين)، إلى التاريخ. نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى: {وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيُّكم أحسن عملاً} "(٤٧). فمنذ الأزل، لم يكن سوى الذات الإلهية والماء المخلوق. ثم خلق الله السماوات والأرض في ستة أيام. وبعد الخلق يبدأ التاريخ، الذي يهدف إلى "زجٌ الإنسان في الامتحان الكبير بين الخير والشرّ ({ليبلوكم أيُّكم أحسنُ عملا})، بانتظار نهاية الزمن، يوم القيامة الذي يشهد تدمير الكون وحشر الناس جميعاً إلى ربِّهم من أجل الحساب"(٤٨). هكذا لم يُنظَر إلى التاريخ خارج إطار النظرة التوسطية بين الحياة الأولى (جنة آدم - المبدأ) والحياة الآخرة (المعاد - القيامة)، لكن هذا الأمر لم يمنع من قيام نظرات دقيقة، وتحديد آفاق لهذا الدرس لم تعرفه معارف الأمم المزامِنة، وربما نلمس مثل هذا بوضوح فيما طرحه ابن خلدون من تحديد لهذا المجال: "أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوَلها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السُّوقَة والاغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"(٤٩).

وهذا يعني أن الوقائع لا يمكن أن تكون ذات قيمة خارج دائرة الوعي الإنساني نفسه(٥٠)، ومن ثم ستكون مقيَّدة بالأطر المعرفية التي يُلبسها إياها المخبر (الناقل)

نفسه. وثنائية الإنسان- الزمان تضعنا في دائرة الوعي الانثروبولوجي المبكر لدى المفكرين المسلمين. فهي تفترض إقصاء المتعالي من دائرة البحث التاريخي، على الرغم من هيمنته في تشكيل الإطار العام.

المبحث الثاني: التطور التاريخي لتشكل المجال

لا يختلف المسلمون (العرب) عن غيرهم من الشعوب في تشكُّل مجالاتهم المعرفية إلا بخضوع هذا التشكُّل للمعطيات الخاصة التي على وفقها تشكَّلت (تكوَّنت) هذه الحضارة، وهي هنا، كما هو معروف، خاضعة للأفق الديني، فالقرآن، بكل ما حمله من بعد معرفي، شَكَّلَ الأساس الذي تمحورت حوله جملة المعارف الأخرى. وفي حال التدوين التاريخي فإننا نستطيع أن نتحدث عن فضائين؛ الأول العربي الجاهلي، المتمثل بجملة الحكايات الشفاهية التي بقيت تتداولها الألسن، ويمكن توزيعها بين القصص الديني، وحكايات الأيام العربيين، وأخبار أصحاب الأديان المعروفة في الجزيرة (اليهودية والمسيحية)، فضلاً عن أخبار التاريخ الفارسي(٥١)، أما ما عرف بأيام العرب: وهي مجموعة من الأخبار (الحكايات) تروي قصص الصراع القبلي، فإن الرواة العرب هم أبرز نقلتها، فيما كان أبرز من عملوا على توثيق المعارف الدينية والحضارية الأخرى (جنوب الجزيرة والأديان السماوية) بشكلها الشفاهي والمكتوب كعب الأحبار(ت ٣٢ هـ) وهو من اليهود الذين دخلوا الإسلام واحتفظوا بثقافتهم، ووهب بن منبه (ت ١١٠هـ أو ١٢٤ هـ) و عبيد بن شرية (ت ٦٧ هـ)، وهما من اليمن، والثاني العربي الإسلامي، المتمثل بجهود مدوني السيرة النبوية والحديث الشريف. وقدم لنا ابن صاعد في طبقاته توزيعاً مهماً لمعرفة كيفية تناقل الأخبار وحفظها قائلاً:

"ليس يوصل إلى خبر من أخبار العجم والعرب إلا بالعرب ومنهم. وذلك لأن من سكن بمكة من (العماليق)، و(جرهم)، و(آل السيميذع بن هونة)، و(خزاعة) أحاطوا بعلم العرب العاربة والفراعنة العاتية وأخبار أهل الكتاب. وكانوا يدخلون البلاد للتجارة فيعرفون أخبار الناس، كذلك من سكن الحيرة وجاور الأعاجم من عهد (اسعد كرب) و(بختنصر) حووا علم الأعاجم وأخبارهم وأيام حمير وسيرها في البلاد، وعنهم صار أكثر ما رواه (عبيد بن شرية) و(محمد بن السائب الكلبي)

و(الهيثم ابن عدي)، وكذلك من وقع بالشام من مشايخ غسان خبير بأخبار الروم وبني إسرائيل واليونان، ومن وقع بالبحرين من (تنوخ) و(إياد) فعنه أتت أخبار (طسم) و(جديس)، ومن وقع من ولد (نصر من الأزد) بعمان فعنه أتى كثير من أخبار (السند) و(الهند) وشيء من أخبار (فارس)، ومن وقع بجبل (طي) فعنه أتت أخبار (آل اذينة) و(الجرامقة)، ومن سكن باليمن فإنه علم أخبار الأمم جميعا لأنه كان في دار مملكة (حمير)، والعرب أصحاب حفظ ورواية"(٥٢).

وهذا الكلام يقدم لنا صورة جغرافية كاملة عن طبيعة توزع المعرفة (الأخبارية)، وطريقة انتقال الأخبار، ومراكز هذا الانتقال، فضلاً عن تأكيده الحافظة، أي البعد الشفاهي في انتقال الأخبار. وإذا ما أعدنا النظر في هذا التوزيع اعتمادا على المدونات اللاحقة، نرى أننا نقف أمام مجموعة من الروافد الغنية التي لم تدخل بعد في مجرى المعرفة التاريخية إلا من باب تأصيل الأصول، فلم يكن التاريخ للعربي أكثر من انتهاء الغاية "قام رجل لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقال له: أرّخوا. قال عمر: ما أرّخوا؟"(٥٣)

وعلى وفق هذا، بُني التحول الأول في الفضاء الاصطلاحي لمفردة (تاريخ) من تمثيل الشمائل الجيدة لدى العربي(٥٤)، إلى مجالات أخرى متوازية: التطور التاريخي (سير الزمن) مقابلاً للإصطلاح الإنجليزي (The History Of...) وتاريخ الرجال (The Biography) وعملية التدوين التاريخي (Historiography) وعلم التاريخ (The History)(٥٥).

وقبل أن نتوقف عند هذه المجالات الإسلامية من المهم الوقوف بروية عند الروايات الأولى المُشَكّلة للذاكرة التاريخية الإسلامية، التي عُدَّت القاعدة الأساس التي بُنيت على وفقها المَدونة التاريخية الإسلامية. ولو نظرنا في كتاب التيجان لوهب بن منبه سنرى إنه كتب تاريخ ملوك اليمن عبر المتوارث من الحكايات اليمنية، لكنه يبدأ، بأحوال خلق العالم، ثم نسب ولد حام، بعدها يبدأ بسرد سِيَر ملوك اليمن، من

ملك حمير حتى سيف بن ذي يزن، ولو تأملنا إيراده لخبر تهويد اليمن لرأينا الآلية التي على وفقها بُني الخبر التاريخي لديه، وفي عصره:

"قال ابن هشام: وان تبعا لما دخل اليمن حالت حمير بينه وبينها، وقالوا له: لا تدخلها علينا وقد فارقت ديننا. قال: انه خير من دينكم، فقالوا له: حاكمنا إلى النار، قال: نعم. وكانت فيما يزعم أهل اليمن نار تحكم بينهم فيما يختلفون فيه تأكل الظالم ولاتضر المظلوم شيئا، فخرج قومه بأوثانهم وما يتقربون به، وخرج الحبران بمصاحفهما في أعناقهما متقلدين بها حتى قعدوا للنار عند مخرجها -فخرجت النار إليهم- فلما أقبلت نحوهم حادوا عنها وهابوها، فأمرهم من حضر بالصبر وصبروا حتى غشيتهم وأكلت الأوثان وما قربوا معها ومن حمل ذلك من رجال حمير. وخرج الحبران بمصاحفهما في أعناقهما تعرق جباههما ولم تضرهما، فاتفقت عند ذلك حمير على دينه، فمن هناك كان أصل دين اليهودية باليمن"(٥٦).

ونرى بوضوح أننا أمام متن قصصي يوحي أكثر مما يقول، فمع لا معقولية المتن التفسيري، نرى أنه يشير إلى عبادة النار في اليمن ثم التحول بفعل تبشيري قاده بعض الأحبار، لكنه تحولٌ استعار آليته من الفعل الإبراهيمي، وفي هذا، ضمنا، إشارة إلى إبراهيمية الديانة اليهودية. وابن هشام هنا هو السارد، وتُبَّع بطل القص، والقص هنا يأتي بوصفه فعلاً تفسيرياً، من هنا يصح الحديث عن أسطوريته. ولو تأملنا الزمن سنرى انه زمن أسطوري (حكائي) وليس زمناً واقعياً، فليس هناك سنة محددة تاريخياً، إنما هو تأريخ بالأماكن والأشخاص والأحداث، فهو زمن مطلق يرتبط بفعل التحول بوصفه ظاهرة كبرى عرفها المجتمع الجنوبي.

وينسحب الأمر نفسه على ما أورده عبيد بن شرية في تأريخه لاختلاط الألسن وتكوّن اللغة العربية، الذي جاء حواراً بينه وبين الخليفة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان، وهذا بعض من حديثه عن بابل واختلاط الألسن:

"قال: يا أمير المؤمنين كان من خبر أهل بابل وافتراق ألسنة الناس، إنه لما كثر

ولد يافث وحام- أولاد نوح- في بلاد الله وأراد الله أن يفرقهم في البلدان ويخالف بين ألسنتهم، فبعث عليهم الأرواح الأربع. قال معاوية: ما هذه الأرواح الأربع؟ قال: الشمال والجنوب والصبا والدبور، فضمتهم الأرواح الأربع من أربعة جوانب من كل ناحية كانوا بها ساقتهم فجمعتهم ببابل وكانوا بها، ثم مكثوا بها ثلاثة أيام يموج بعضهم في بعض وعلموا أن ذلك أمر من السماء ولا يدرون ما يراد بهم إنهم لا يشكون أن الله الذي فعل بهم ذلك، والله مظهر إرادته، فلما كان اليوم الرابع سمعوا من قبل السماء صوتا ينادي: ألا أن الله مفرق بين ألسنتكم ومسكنكم أطراف الأرض، فايما قوم توجهوا وجها فكلامهم ولسانهم واحد. قال: معاوية: ما كان اللسان يومئذ؟ قال عبيد: سرياني أوله وآخره وهو لسان أبينا آدم عليه السلام ونوح وإدريس. قال معاوية: كيف اختصت ارض بابل باجتماع الناس فيها؟ قال عبيد: هي سرة الأرض في فضلها وأراد الله ذلك بها. قال معاوية: ومن أول من انطقه الله غير السريانية، وأول من توجه من بابل؟ قال: أول من توجه من بابل يعرب بن قحطان بن عابر- وهو هود النبي {عليه السلام}- بن شالخ... توجه من بابل بجميع ولده ومن اتبعه، ثم نادى إني سائر في بلاد الله فمن تبعني فله مالي وعليه ما علي. قال معاوية: بالعربية أم بالسريانية؟ قال عبيد: لم ينطق بغير اللسان السرياني حتى استقر به قراره في بلد سوى بابل. قال معاوية: سألتك ألا أخبرتني بما تكلم يعرب أو ما تكلمه؟ قال: يا أمير المؤمنين ذكر اسم ربه عند نزوله بالعربية وتكلم شعرا وتكلم بها بعده ولده"(٥٧).

وهنا نحن أمام مَسْرَحَةٍ للقص بين السائل والراوي، وظيفتُها الإجابة عن المعلومة التي تحتاج إلى تفسير، لإكمال الإيحاء بعلمية الراوي، والغريب أن الراوي جمعَهم في بابل ليفرقهم من جديد، وكأن تفرقهم الأول لم يكن كافياً لتبلبل ألسنتهم لأنه لم يكن خاضعاً للمشيئة الإلهية، وهذا الأمر يفسر التوجه الفكري للساسة الأمويين الذين أبطلوا القول بالحرية الإنسانية، وربطوا أفعاله بمشيئة إلهية لا رادَّ لها، إنه تفسير لوجودهم في السلطة أكثر مما هو تفسير لاختلاط الألسن وهذا يؤكده عبيد بقوله: (وأراده الله ذلك بها)، وهذه الحكاية لا تختلف في شيء عن السابقة؛ إنه التفسير

الأسطوري نفسه لكن هذه المرة لتعدد الألسن واختلافها، ولنشأة اللغة العربية. التي تحولت إلى لغة ثانية، بعد السريانية، وهذا الأمر يتفق مع ثقافة الكتابيين في الجزيرة أكثر مما يتفق مع الثقافة الإسلامية التي ذهبت إلى أن اللغة العربية هي الأم.

ولا يختلف الأمر عنه في ما بقي بين أيدينا من أيام العرب في الجاهلية، فلو توقفنا عند واحدٍ من أشهر الأيام، وهو يوم البسوس، سنرى أنه روي بالشكل الآتي:

"كانت عند كليب بن ربيعة أخت لهمام بن مرة، وجساس بن مرة بن ذهل بن شيبان، ومعها ابن لها، وناقة يقال لها السحاب، ومعها فصيل لها، وزوجها الجرمي، قال، فبينما أخت همام وجساس تغسل رأس زوجا كليب بن ربيعة، وتسرحه ذات يوم، قال لها كليب: من أعزّ وائل؟. فضمرت (سكتت). فأعاد عليها، فضمرت. فلما كثر عليها في سؤاله إياها مرة بعد أخرى، قالت: أخواي. فنزع رأسه من يدها، واخذ القوس، فأتى ناقة خالتهم، فرمى فصيلها، فاقصده (قتله). فأغمضوا على ما فيها وسكتوا. فلما رأى ذلك كليبا، لقى زوج البسوس، رب الفصيل، فقال: ما فعل فصيل السحاب؟. قال: قتلته فأخليت لنا لبن أمه. فأغمضوا على ذلك. ثم أن كليبا أعاد على امرأته، فقال: من أعز وائل؟ قالت: أخواي. فأخذ القوس، فأتى السحاب، فرمى ضرعها، فأختلط لبنها ودمها. وأصابتهم سماء، فغدا كليب عبها يتمطر، فركب جساس، ومعه ابن عمه عمرو بن الحارث بن ذهل بن شيبان. فطعن عمرو كليبا، فقصم صلبه، فلما تداءم الموت كليبا، قال: يا جساس اسقني. فلم يسقه..."(٥٨).

هذه المقدمة الممهدة لحرب بقي أثرها متوارثاً، وهي تعطينا مدخلاً ساذجاً عن واقعة قبليّة بهذا الحجم الكبير، لكن هذه السذاجة ترتبط بقارئ معاصر يحمل وعياً آيديولوجياً مختلفاً، لكنها لا تختلف في أنها تشكِّل قراءة تفسيرية لحرب دموية امتدت آثارها بين القبيلتين حتى ظهور الإسلام، فما نعرفه أن الصراعات القبلية كانت في الأغلب وليدة الرغبة في السيطرة على مصادر العشب والماء، والناقة التي مثَّلت الرمز الأكثر تعبيراً عن القبلية العربية، ورمز الخصب في الحكاية (فرمى ضرعها،

فأختلط لبنها ودمها) هي المعادل الموضوعي للأرض المتنازَع عليها. وبهذا تضع (حكاية حرب البسوس) أيدينا على التشابه الكبير مع النصوص السابقة من حيث البناء، الحوار، ووضعية الراوي، والانتقال القصصي السريع بين الوقائع، وغياب البعد التاريخي، وهذا يؤكد ما ذهب إليه عبد العزيز الدوري بقوله: "كانت قصص الأيام مجموعة روايات شفوية قبلية جماعية، وهي ملك مشترك للقبيلة وبقيت كذلك حتى منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي حين جمعت وصنفت. لكن يلزمنا أن نلحظ أن حقبة صدر الإسلام، بتياراتها السياسية والاجتماعية، أثرت أثرها في أدب (الأيام). كما أن روايات الأيام مرتبكة من ناحية التوثيق ولا تخلوا من عصبية وتمثل جانبا واحدا. وينقصها التآلف والسبك وليست فيها فكرة تاريخية، ومع ذلك فإنها تحتوي بعض الحقائق التاريخية" (٥٩)، ومن المهم أن نتوقف عند طبيعة هذه الأيام التاريخية، فهي بانبثاقها من روح القبيلة عبَّرت عن الجانب السكوني من حياة بدوية، لا تتحرك إلا أفقياً في عالم الصحراء، ومن ثم فهي لا تمتلك وعياً واضحاً بحركة الزمن، لهذا جرى التأريخ لعالمها بالحوادث القبلية الكبرى وليس بالزمن (٦٠)، لقد بقي هناك شك في تاريخية الأيام حتى وقتنا الراهن، "علم أيام العرب وهو علم يبحث فيه عن الوقائع العظيمة والأهوال الشديدة بين قبائل العرب... والعلم المذكور ينبغي أن يجعل فرعا من فروع التواريخ" (٦١)، فهو لم يُدخل في المجال التاريخي بسبب غياب الزمن، لكن ما يعنينا هنا بيان التنافذ بين هذه الحكايات اللازمنية والتاريخ الإسلامي.

يذهب معظم المؤرخين المعاصرين إلى أن المتن التاريخي نشأ بين حواضر ثلاث؛ هي المدينة، والعراقين، والشام، وهذه النشأة تأثرت بالمجال الاجتماعي أو الحاضنة الاجتماعية التي نشأت فيها، "إن بدايات علم التاريخ عند العرب سارت في اتجاهين أساسيين، الاتجاه الإسلامي أو الاتجاه الذي ظهر عند أهل الحديث، والاتجاه القبلي أو اتجاه الأيام. وهذان الإتجاهان يعكسان التيارين الكبيرين في مجتمع صدر الإسلام، التيار القبلي الذي يمثل استمرار التراث القبلي والتيار الإسلامي

الذي يتمثل في المبادئ والفعاليات الإسلامية. وكان كل من الاتجاهين غالبا في مركز ثقافي، الاتجاه الإسلامي في المدينة، دار سُنّة الرسول، والاتجاه القبلي في الكوفة والبصرة؛ المصرين الجديدين اللذين كانا مركزين فعّالين للقبليّة"(٦٢). ولكن إلى أي حد نستطيع أن نبعد المغازي عن تأثير الأيام؟.

ولقد تحكَّمت الروح القبلية في معظم رواة المغازي، فأعادوا بعث الأيام من خلالها، فضلاً عن سيطرة الروح المذهبية، التي سرعان ما شكَّلت الوجه الأبرز للكتابة التاريخية في المغازي والفتوح، "لقد حولت الفتوحات الإسلامية الروايات القبلية عن وجهتها دون أن تغير من طبيعتها فظل الترابط بين الشعر والنثر وكذلك المبالغة والبعد عن الدقة"(٦٣). فأبو مخنف كان يحاول إبراز أمجاد الأزد وبطولاتهم، ونصر بن مزاحم أكد أفعال قبيلته (تميم)، وكذلك سيف بن عمر، وعوانة بن الحكم تتبع أخبار كلب، والباهليون هم من دوّن فتوحات قتيبة بن مسلم الباهلي ...وسوى ذلك(٦٤)، وكل من المذكورين كان ينصر اتجاهاً سياسياً، أو مذهبياً على الآخر.

وما اتفق عليه جميع الذين أرّخوا لكتابة التاريخ الإسلامي أن هذا التاريخ بدأ بالمغازي، وكانت المدينة مستقراً لهذا الفعل التدويني، فإبان بن عثمان، وعروة بن الزبير، وشرحبيل بن سعد، ومحمد بن شهاب الزهري، وعبد الله بن أبي بكر بن حزم، وعاصم بن قتادة، وموسى بن عقبة، ومحمد بن إسحاق، والواقدي، مدنيو النشأة والتكوين، وإن توزعتهم الأقطار بعد ذلك، وفي المدينة تكونت أول حلقة للقص التاريخي (في مسجدها) أدارها (تميم الداري) بموافقة (عمر بن الخطاب) وكان إتخذ من الجمعة يوماً لرواية قصصه(٦٥)، وتميم من نصارى اليمن، وكأن القص ارتبط باليمن!

ومن المهم أن نقف بحذر عند التصنيف السابق الذي وضعه الدوري، فما هو معلوم أن الخلفاء الأمويين كرهوا رواية المغازي والسِير، و"نهوا أهل الشام عن معرفتها وتداولها"(٦٦)، ولا يمكن فهم هذا النهي خارج الأطر السياسية، إذ انهم نهوا

عما لا ذِكر لهم فيه، وشجعوا ما ذُكروا فيه بخير، "جعل الخلفاء الأمويين القصص من الوظائف الرسمية لأنهم يخافون أخطاره السياسية"(٦٧)، لكن مع (عمر بن عبد العزيز) تغيَّر الأمر، إذ انه أنكر على أسلافه محاربتها، ودعا العلماء إلى روايتها، ونشرها بين أهل الشام، فقدِم عليه عدد من رواتها، منهم (عاصم بن عمر بن قتادة) فقال له (عمر بن عبد العزيز): "إن بني مروان كانوا يكرهون هذا وينهون عنه، فاجلس فحدث الناس بذلك، ففعل ثم رجع إلى المدينة"(٦٨)، بعدها أصبح للمغازي رواتها الشاميون.

وقد صنف الأخباريون على طبقات ثلاث؛ الأولى ضمّت ابان بن عثمان بن عفان وعدَّه الدوري الممثل لمرحلة الانتقال من الحديث إلى المغازي(٦٩)، وعروة بن الزبير بن العوام، وقد روى عنه معظم اللاحقين، وشرحبيل بن سعد، ووهب بن منبه. أما الطبقة الثانية فضمت، عبد الله بن أبي بكر بن محمد الأنصاري، كان جده قد ولاَّه الرسول اليمن، وعاصم بن عمرو بن قتادة، وهو أنصاري أيضاً، وابن شهاب الزهري الذي يعد مؤسس مدرسة التاريخ في المدينة(٧٠). والطبقة الثالثة تكونت من موسى بن عقبة، ومحمد بن إسحاق، ومحمد بن عمر الواقدي، وهو أول من اعتمد أسلوب التحقق بالمعاينة المباشرة.

وإذا ما أردنا أن نقف عند طبيعة الاختلاف بين الأخبار الجاهلية والإسلامية، فلا بُدَّ من عرض بعض النماذج الإسلامية لمقابلتها بما سبق، وسنقف عند أُنموذجين، الأول من واقعة الجمل برواية أبي مخنف (ت ١٥٧ هـ)، والآخر من مغازي الواقدي (ت ٢٠٧ هـ):

- "تجالد الفريقان بالسيوف، فشد رجل من الأزد من عسكر عائشة على حكيم بن جبلة فضرب رجله، فقطعها، ووقع الأزدي عن فرسه، فجثا حكيم فأخذ رجله فرمى بها الأزدي، فصرعه ثم دب إليه فقتله، متكئا عليه خانقا له، حتى زهقت نفسه. فمر بحكيم إنسان وهم يجود بنفسه فقال: من فعل بك هذا؟ قال: وسادي. فنظر فإذا

الأزدي تحته. وكان حكيم شاعرا مذكورا. وقتل مع حكيم أخوة له ثلاثة، وقتل أصحابه كلهم وهم ثلاثمائة من عبد القيس والقليل منهم من بكر بن وائل" (٧١).

وهذا المقطع من واقعة الجمل، على الرغم من قصره، إلا انه يعطينا تصوراً عن وجود تشابه ملحوظ من حيث بنائه مع ما ورد من نصوص رويت عن أحداث وقعت قبل الإسلام، كما هو في النصوص المذكورة فيما سبق، فنحن هنا أمام (يوم واقعة الجمل) مجردا من الزمن بوصفه الإطار الذي يحقق تاريخية الخبر، فضلا عن نقله الدرامي للحدث (المعركة) وانتهائه بما يشبه المثل. والخبر يشبه صورة سينمائية لا يختلف راويه عن كاميرا السينما كثيرا، في وقوفه عند (لقطة) معبرة وتقديمه صورة شاملة عمّا حولها. والأمر نفسه يمكن أن نلحظه مع مغازي الواقدي، ولو توقفنا عند قطعة مما رواه عن غزوة بدر للمسنا هذا الأمر بوضوح:

- "قالوا: وأخرج عتبة وشيبة دروعا لهما، ونظر إليهما عداس وهما يصلحان دروعهما وآلة حربهما، فقال: ما تريدان؟ قالا: ألم تر إلى الرجل الذي أرسلناك إليه بالعنب في كرمنا بالطائف؟ قال: نعم. قالا: نخرج فنقاتله. فبكى وقال: لا تخرجا، فوالله إنه لنبي! فأبيا فخرجا، وخرج معهما فقتل ببدر معهما. قالوا واستقسمت قريش بالأزلام عند هبل للخروج، فاستقسم أمية بن خلف، وعتبة، وشيبة، عند هبل بالآمر والناهي، فخرج القدح الناهي للخروج، فأجمعوا المقام حتى أزعجهم أبو جهل..." (٧٢)

واعتقد أن القارئ لن يرى فرقاً كبيراً بين الأخبار الواردة في المتنين، وهذا صحيح إلى حد كبير بسبب من طبيعة الاختيار نفسه، فإذا كانت وقعة البسوس تتعلق بناقة، فحرب الجمل (بطلها) الناقة أيضاً، وليس مصادفة أن تتخذ الوقعتان أسميهما من الناقة (الجمل)، فقد كانت بطولة الناقة في الأولى سببية (أي أن مقتلها كان السبب في حدوث الحرب) على أنها في الثانية بطولة فعلية (غائية)، فلم تنته الحرب إلا بعقر الناقة.

ونجد تشابهاً كبيراً بين ما رواه عبيد بن شرية ووهب بن منبه، مع رواية الواقدي، فالمحفزات الدينية التي تحكم مجال الروي بشكل كبير، فالعوالم المرسومة في المقاطع الثلاثة (المجتزأة) تسعى إلى تقديم تصور عن سيرورة الحياة الدينية من خلال تأكيد هذا الفضاء. لكن القارئ يشعر بأنه يقف أمام رواية لشاهد عيان، مع تأكيد غياب البعد التفسيري عن النص التاريخي الإسلامي، وحضور الشاهد المباشر (الراوي الأول) "كان التاريخ المبكر للإسلام مجموعة من الحوادث، سجلها شاهد عيان أو أكثر: وهيأ لهم مقتل عثمان، وموقعة الجمل، وموقعة صفين، والتحكيم، وفتوح البلدان المختلفة، روايات متناثرة، نظمت فيما بعد في تاريخ مستمر. واستمرت الرسائل، كما يجب أن نسميها، تدون عن هذه الإحداث وغيرها بعد أن صارت التواريخ المستمرة مألوفة" (٧٣).

ولكن من المهم تأكيد أنه مع الواقدي أصبح للزمن وقعه الخاص، بل الفاعل في تشكيل المادة الخبرية، أي أننا دخلنا التاريخ، فليس من خبر يروى إلا بإطاره الزماني التام، وهنا، علينا، من جديد، تأكيد الفصل بين الخبر التأريخي والآخر اللا تأريخي. أي أن التاريخ لم ينشأ إلا بعد أن تغيَّرت النظرة العربية للزمن، وكما أشرنا من قبل إلى أن الزمن ارتبط لديهم بالوقائع الكبرى، "أما أهل الإسلام فإنهم لم يؤرخوا إلا من الهجرة، ولم يكونوا يؤرخون بشيء قبل ذلك، غير أن قريشا كانوا في ما ذكر يؤرخون قبل الإسلام بعام الفيل، وكان سائر العرب يؤرخون بأيامهم المذكورة كتاريخهم يوم جبلة والكلاب الأول والكلاب الثاني، وكانت النصارى تؤرخ بعهد الاسكندر ذي القرنين، واحسبهم على ذلك من التاريخ إلى اليوم، وأما الفرس فإنهم يؤرخون بملوكهم وهم اليوم فيما اعلم يؤرخون بعهد يزدجرد بن شهريار، لأنه كان آخر من كان من ملوكهم له ملك بابل والمشرق" (٧٤). وهذا النص يضعنا أمام أمرين، أولهما أن العرب لم تكتف بـ(أسطرة) أيامها، إنما اتخذتها منطلقاً لبناء تاريخها الخاص، والآخر أن الأمم المتمدنة أرَّخت بسِيَر ملوكها، على أن العرب اعتمدوا التاريخ لوقائعهم بالأحداث القبلية، ثم اعتمدوا تاريخاً دينياً. وكلا

الاعتمادين ولّد فضاءَه الحكائي الخاص. على الرغم من التداخل الذي ميّزَ بدايات المتن الحكائي الإسلامي، وهذا ما يؤكده استخدامه للمفردة الجاهلية نفسها عند الإشارة إلى متنهم الخاص، ونعني مفردة (مفهوم) الخبر "إنّ التاريخ الأول الناشئ عن هذه الأصول اتخذ شكلا محددا في السرد (الخبر)، وهو الشكل الأصلي للتاريخ العربي، وهو رواية لحدث مفرد عبر سلسلة رواة تناقلوا الخبر ابتداء ممن شهدوه أو زعم ذلك طبقا لمنهج اختصت به العلوم الدينية، وهو منهج الإسناد"(٧٥)، إنّ اعتماد المنهجية الدينية رسَّخ الجانب اللا تاريخي في الخبر، أي أن الزمني بقي خارج دائرة اهتمام المؤرخ، وهذا ما يؤكده روزنثال في كلامه عن تاريخ الخبر "إنّ أقدم صور علم التاريخ الإسلامي هو الوصف الشامل لحادثة واحدة، لا يزيد طولها في الغالب على بضع صفحات، وهي استمرار مباشر لقصص الأيام"(٧٦). وعليه يبني رضوان سليم قوله: "تعد التاريخيات التقليدية تاريخ الخبر أقدم صور علم التاريخ الإسلامي، وانه أثر بشكل مباشر في أسلوب التدوين التاريخي لاحقا، ذلك أن التدوين التاريخي حافظ على الأشكال والصور التاريخية المتسمة بخصائص وصفات الخبر"(٧٧). وهذا ما سنحاول الوقوف عنده بتفصيل أكبر عند دراستنا بنية الخبر لاحقاً. ولا يمكن أن نفصل (الخبر) عن (اليوم) الذي اتخذته العرب مفهوماً لوقائعها الحربية، أي اعتمادها على مفردة ذات إحالة زمنية، وليست مكانية، وإن ربطت في بعض (الأيام) بالمكان مثل يوم (ذي قار). وربما الإجابة الأقرب تتمثل بكون المكان لم يشكّل للعربي (البدوي) أكثر من مرعى ما إن يجف عطاؤه حتى يُهجَر، ولم تكن العلاقة بالمكان أكثر من علاقة ذاتية، كما هو الحال في بكاء الأطلال، وليست علاقة اجتماعية (مفهوم الوطن)، المكان يصبح طللاً ما إن يحل فيه العربي، بحكم سيطرة فكرة الجفاف المقبل، إنه في صراع مع المكان، هذا الصراع أبرزَ (الوقتَ)، لحظةَ المعيشة الراهنة، وأماتَ الشعورَ بالزمان، لهذا من الطبيعي أن يَطْلق مفردة (مفهوم) اليوم على حرب تأخذ من عمره سنوات عدة(٧٨). إنه الوقت (الزمن الذاتي) الذي يطول ويقصر على وفق المشاعر الإنسانية. فلا يحمل (اليوم) أية حمولة تاريخية، بل يحمل ويدلل على الوقت، المحصور بين غيابين للشمس الذي وقع فيه هذا الحدث الجلل

الذي سيغير الحياة القبلية، ولغياب الأفق التاريخي، لم يجد البدوي أمامه سوى الخبر - الحكاية أو الأسطورة(٧٩)، المتمحورة حول البطل المنقذ (المهلهل، عنترة، عامر بن الطفيل، حاتم الطائي، عروة بن الورد، زيد الخيل، الحارث بن ظالم المري...)(٨٠). ونجد دائماً الفارس مقروناً باسم جواده واسم سيفه، وعلامات التنّقل، ومجرَداً من الزمن، إنه حلم القبيلة المتوارث.

وبناءً هذه الأيام لا يمكن تصور موته (ضموره، انحساره) بمجرد الدخول في الإسلام، فإذا كنا أشرنا إلى انحلاله في المغازي، فإن بناء السيرة نفسه لم يخرج في ترتيبه الأول عن هذا المسار، لكنه اتخذ من الأعوام بديلاً، فأصبح الحديث عن عام الجماعة، وعام الهجرة، وعام الحرابة(٨١). وإعادة تشكيل الجماعة أعاد من جهته تشكيل الوعي بالزمان، فمع الإسلام وُلِدَ المجتمع المستقر، وبرز مفهومٌ جديد للانتماء تخطى كثيراً الانتماء القبلي، لكن من غير المنطقي أن نتوقع أن يكون تخطي الأيام آلياً في ارتباطه بهذه التحولات، وتشكلت الذات الإسلامية من صهر مختلف الثقافات المتنازعة في الجزيرة، فإذا كان المدنيون انشغلوا بأعوام (أيام) الإسلام، فإن الشام ستشهد المحاولة الأولى لبناء تاريخ إنساني جديد يتموضع فيه العرب والمسلمون بالموضع المناسب لحضارتهم الناشئة على يد وهب بن منبه وعبيد بن شرية، كما رأينا، ولم تعد الإسرائيليات مجرد أخبار غايتها المساعدة على تفسير القرآن، كما هو الأمر لدى عبد الله بن عباس وكعب الأحبار، بل تحولت مع هؤلاء لتشكل إطاراً فاعلاً في تحديد موقع الإسلام من تاريخ العالم، وهكذا إنطلق وهب في (حكايته) للتاريخ الإسلامي من لحظة خلق الكون (الأصل)، ومع ابن إسحاق أصبحت هذه الرؤية تمثل وجهة نظر الإسلام الرسمي - الثقافي، وهنا، في المدينة، إجتمع الأسلوبان (الأخباري والحديثي) - الجمع بين وهب بن منبه (الأخبار المنقطعة) والزهري (السند الدقيق التام) - على يد ابن إسحاق لينتجا الشكل الجديد والرسمي للمدونة التاريخية الإسلامية، التي سار عليها اللاحقون، ووصلت إلى قمتها مع الطبري وكان أبو عاصم بن النبيل (من علماء القرن الهجري الثاني)، أشار إلى

هذا الأمر من زاوية الترتيب، "كان دهرنا الأدب والشعر وأيام العرب، وإنما وقعنا إلى الأحاديث اليوم"(٨٢). فيما تؤكد سيرة ابن إسحاق أن ثمة وعياً جديداً بدأ يتشكل وهذا ما أشار إليه سهيل زكار في مقدمة تحقيقه لقطعة من هذه السيرة: "تكمن أهميته كمؤرخ في استيعابه لتجارب شيوخه، وفي تطويرها وإعادة تنظيمها من خلال فهمه الجديد للتاريخ، ومن خلال نظرته الشاملة النابعة من ثقافته الواسعة وادراكه للمغزى السياسي للصورة التاريخية"(٨٣). ولو وقفنا عند بعض من هذه السيرة لتبيّنا بما لا يقبل الشك التداخل المشار إليه فيما سبق:

"حدثنا أحمد (بن عبد الجبار)، قال: نا يونس (بن بكير) عن محمد بن اسحق، قال: بينا عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف نائما في الحجر، عند الكعبة، أتي، فأمر بحفر زمزم ويقال إنها لم تزل دفينا بعد ولاية بني إسماعيل الأكبر وجرهم، حتى أمر بها عبد المطلب، فخرج عبد المطلب إلى قريش، فقال: يا معشر قريش، إني قد أمرت أن أحفر زمزم، فقالوا له: أبين لك أين هي؟ فقال: لا، قالوا: فارجع إلى مضجعك الذي أريت فيه ما رأيت، فان كان حقا من الله {عز وجل} بين لك، وان كان من الشيطان لم يعد إليك، فرجع فنام في مضجعه، فأتى فقيل له: أحفر زمزم، إنك إن حفرتها لم تندم، هي تراث من أبيك الأقدم، لا تنزف الدهر ولا تذم، تسقي الحجيج الأعظم مثل نعام حافل لم يقسم، ينذر فيها ناذر لمنعم، فهي ميراث وعقد محكم، ليس كبعض ما قد يعلم، وهي بين الفرث والدم. فقال حين قيل له ذلك: أين هي؟ فقيل له: عند قرية النمل، حيث ينقر الغراب غدا، فغدا عبد المطلب ومعه الحارث ابنه، ليس له ولد غيره، فوجد قرية النمل، ووجد الغراب ينقر عندها، بين الوثنين؛ أساف ونائلة، اللذين كانت قريش تنحر عندهما. حدثنا أحمد قال: عن يونس بن بكير، عن ابن إسحق قال: حدثني عبد الله ابن ابي بكر بن حزم، عن عمرة ابنة عبد الرحمن بن اسعد بن زرارة، عن عائشة زوج النبي {صلى الله عليه وسلم} أنها قالت: ما زلنا نسمع أن أسافا ونائلة رجل وامرأة من جرهم زنيا في الكعبة، فمسخا حجرين. حدثنا أحمد، عن يونس عن ابن إسحق قال: فجاء عبد المطلب بمعول، فقام

ليحفر، فقالت له قريش حين رأوا جده: والله لن ندعك تحفر بين صنمينا هذين الذين ننحر عندهما، فقال عبد المطلب لابنه الحارث: دعني- أو ذد عني- حتى أحفر، فوالله لأمضيَن لما أمرت به، فلما رأوا منه الجد، خلوا بينه وبين الحفر، فكفوا عنه، فلم يمكث إلا قليلا حتى بدا له الطوي، فكبر، فعرفت قريش أنه قد صدق وأدرك حاجته، فقاموا إليه، فقالوا: إنها بئر أبينا إسماعيل، وان لنا فيها حقا، فأشركنا معك فيها. قال: ما أنا بفاعل، وان هذا الأمر قد خصصت به دونكم، وأعطيته من بينكم، قالوا: فأنصفنا، فإننا غير تاركيك حتى نخاصمك فيها، قال: فاجعلوا بيني وبينكم من شئتم أخاصمكم إليه، فقالوا: كاهنة بني سعد بن هذيم، قال: نعم، وكانت بأشراف الشام"(٨٤).

ثم يعود لرواية الحادثة نفسها بسند آخر. عمدنا إلى أخذ هذا النص كاملاً لسببين، أولهما لمقارنته بما سبق ذكره من أخبار، والآخر لمقارنته لاحقاً بنصوص تاريخ الطبري. والناظر بإمعان إلى النص يدرك حجم تداخله من حيث البناء مع النصوص السابقة، حتى يمكن عدّه جزءاً منها. فهو لا يختلف عنها من حيث كونه نصاً تفسيرياً، أريد منه تفسير أمرين؛ الأصل المقدس لبئر زمزم وإعادة اكتشافه، وأصل القرشيين، ومكانة عبد المطلب، وامتلاك الماء، الذي يوازي في مجتمع صحراوي امتلاك السيادة والسلطة على الآخرين، ويدلل عليهما. هذا من حيث المبنى العام، لكن الافتراق يتضح في أمرين، أولهما اعتماد السند مع تعدد رواية (الخبر) بتعدد طرائق الإسناد، وربما هذا يشير إلى أثر التدوين الذي يعمل على مسح الذاكرة شيئاً فشيئاً، أو انه جزء من خصوصية الرواية الشفاهية التي تتأثر بتغيُّر الراوي. والأمر الآخر نرى أنه بُني في مفصله الأول على نص مسجوع يحيل مباشرة على سجع الكهان، ثم قُطِعَ بنصٍ تفسيري (أساف ونائلة)، اعتُمِدَ فيه السند على الرغم من شيوعه. لكن هناك أمراً آخر يتصل بالسند نفسه، إذ من الواضح أنه ما زال فقيراً، فعلى الرغم من أن النص كُتب في القرن الثاني الهجري، لكننا لا نرى سلسلة إسناد يمكن أن تغطي هذه المدة بين عبد المطلب ورواية إبن إسحق. وثمة أمر يتصل بما أشرنا

إليه في حديثنا عن سيرة الطبري ألا وهو دور الرؤية، فهنا نرى أن الرؤية حافز رئيس في السرد، وكأننا كلما اقتربنا من العصر الإسلامي، أو كلما ارتبطت الأحداث به، أُدخِل المقدس من باب الرؤية. فالأفعال في الأيام أو في أخبار الأمم الأخرى أفعال جردت من الرؤى، وإن لم تجرَّد من البعد الأسطوري. وقد أشار الدوري لهذا التداخل بقوله: "التاريخ... سار في اتجاهه بين الاسلوب القصصي الموروث من الدور الجاهلي وبين أسلوب المحدثين في الاسناد... هذا ولم يكن للرواة والمؤرخين أن يبدوا آراءهم غالبا، بل أن يقبلوا الرواية أو يضعفوها أو يرفضوها، وتتبين وجهة الراوي أو المؤرخ من الروايات التي ينتقيها ويوردها"(٨٥).

ومن المهم أن ننهي كلامنا في هذا المبحث عند لحظة التحول الأكثر أهمية في تاريخ الكتابة التاريخية، وهي المتمثلة باعتماد نظام الترتيب الحولي في تدوين المادة التاريخية، وكان لهذا النظام تأثيره الكبير في بنية الخبر، "استطاعت أن تبتلع صورة (الخبر)، ومهما كانت نقائصها، فمن المؤكد أنها أكثر تقدماً من تاريخ الخبر من حيث إنها ضمنت على الأقل الاستمرارية الظاهرية، وتنسيق مواد منوعة وهي خصائص غريبة على صورة الخبر"(٨٦). وهذا الأسلوب عرف مع الطبري وإن رأى بعضهم في نضجه لديه دليلاً على إنه شكَّل لحظة الاكتمال لمحاولات بسيطة سابقة لم تصلنا، على قاعدة الشبلي: "إن كل مبتدئ لشيء لم يسبق إليه ومبتدع لأمر لم يتقدم فيه عليه فانه يكون قليلا ثم يكثر، وصغيرا ثم يكبر"(٨٧)، ولكن تبقى إشارات روزنثال، وغيره من المؤرخين اللاحقين، في حدود التخمين العلمي، فليس أمامنا اليوم سوى ما قدمه الطبري بكل نضجه، "نلحظ مناهج ابتكرها المؤرخون العرب لضمان الصحة في تسجيل الأحداث. احدها تاريخها بالسنة والشهر، بل باليوم. وصرح (بيكل)، مؤرخ الحضارة، أن ذلك العمل لم يحدث في أوربا قبل ١٥٩٧ م. ونجده متطوراً لدى الطبري من بين المؤرخين العرب"(٨٨)، وقد أشير إلى اعتماد المنهج الحولي من لدن الهيثم بن عدي (تولد ١٣٠ هـ)، ولكن لم يكن عمل الهيثم يستحق المقارنة بما قدمه الطبري.

المبحث الثالث: من أجل تاريخ كلي*

لا يمكن بناء التاريخ الكلي إلا بعد بناء الذات العارفة نفسها (المؤرِخة)، أي أننا يمكن أن نتصور أن ثمة توازياً بين الأمرين، فلحظة تأسيس المجتمع الإسلامي الأولى؛ هي لحظة ملتصقة بوعي القبيلة، لهذا كان الفعل التاريخي فعلاً تجزيئياً، أي مرتبط إما بتفسير النص القرآني(٨٩)؛ أو التعلق بالنسب، ثم انطلق إلى وصف الحوادث الجزئية، وهو في هذا الأمر لا يختلف عن علوم العربية الأخرى. وعلى وفق هذا نستطيع أن نتحدث عن ثلاث مراحل أطَّرت فعل كتابة التاريخ(٩٠): المرحلة الأولى هي المرحلة التي وصفناها من قبل، إذ سادت الروايات التجزيئية، والنظر إلى الحوادث بشكل مستقل بعضها عن البعض الآخر(٩١)، مع خضوعها من حيث بنيتها الذاتية إلى آلية الكتابة التي عُرفت لدى المحدثين، أي أن الحادثة الواحدة تجزأ إلى حوادث صغرى على وفق اختلاف الروايات (طرائق الإسناد)(٩٢)، وكان أبرز مؤرخي هذه المرحلة [عروة بن الزبير (ت ٩٣ هـ)، وإبان بن عثمان (ت ١٠٥ هـ)، وعاصم بن عمر بن قتادة الأنصاري (ت ١٢٠ هـ)، وابن شهاب الزهري (ت ١٢٤ هـ)].

أما المرحلة الثانية، فهي المرحلة التي تبلورت فيها التمايزات بين المجالين، الحديثي والتاريخي، إذ قام المؤرخون بتوحيد الحدث، وتقديم سلسلة الإسناد، أو تركها لدى بعضهم والاكتفاء براوٍ- شاهد أول- ومن أبرز مؤرخي هذه المرحلة [عوانة بن الحكم (ت ١٤٧ هـ)، ومحمد بن إسحاق (ت ١٥١ هـ)، ولوط بن يحيى (ت ١٥٧ هـ)، وأبان بن عثمان البجلي (ت ١٧٠ هـ)، وسيف بن عمر (ت ١٧٠ هـ)، وهشام بن السائب الكلبي (ت ٢٠٤ هـ)، ومحمد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧ هـ)، ونصر بن مزاحم (ت ٢١٢ هـ)، وعلي بن محمد المدائني (ت ٢٢٥ هـ)، والزبير بن بكار (ت ٢٥٦ هـ)، واحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩ هـ)].

ولو تأملنا مؤلفات هؤلاء الأعلام سنرى أنها في جملتها رسائل، كل رسالة

انشغلت بحادثة ما، أو مرحلة ما، ولم يقف أي منهم للنظر في التاريخ بوصفه كلاً مترابطاً، إنما هم أقرب إلى الإخباريين منهم إلى المؤرخين... وسنجد هذا (التحول) سمة في كتابات المرحلة الثالثة، إذ سادت المدونات الجامعة التي لم تقف عند تاريخ الإسلام فحسب، إنما حاولت أن تمفصل التواريخ الأخرى حوله، وأشهر مؤرخيها؛ [أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨١ هـ)، واحمد بن يعقوب اليعقوبي (ت ٢٩٢ هـ)، ومحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، وأبو الحسن المسعودي (ت ٣٤٦ هـ)].

ولو تأملنا تاريخ الطبري لرأينا أنه بُني على قسمين؛ الأول بدء الخليقة، ثم الأنبياء والأمم، ثم الفرس منذ دولتهم الأولى حتى آخر ملوكهم، وبنو إسرائيل، ثم ملوك الروم، ثم الممالك التي قامت في بلاد العرب (عاد، وثمود، وطسم، وجديس، وملوك اليمن...)، ثم عرج على أجداد الرسول، والقسم الثاني تناول فيه تاريخ الإسلام منذ عهد الرسول حتى سنة ٣٠٢ هـ ولم يشغل القسم الأول سوى ربع الكتاب، وهذا يعني أن انشغال الكتاب كان مُنصبّاً على التاريخ الإسلامي. وكانت سيرة الرسول وغزواته مركز الكتاب. ولم يكن الطبري بِدعاً في ذلك، وهذا يعني أن ثمة مركزية إسلامية مهيمِنة على فعل التدوين لدى عموم المؤرخين.

وتتضح هذه المركزية بجلاء لدى الطبري حينما قطع حديثه عن كسرى وملوك الفرس ليتحدث عن ولادة الرسول، وكان الطبيعي أن يكمل حديثه الأول ثم يتحول لرواية حادثة جديدة، ولننظر في علاقة هذه الحادثة ببلاد الفرس:

"لمَا كانت ليلة ولد فيها رسول الله {صلى الله عليه وسلم}، ارتجس إيوان كسرى وسقطت منه أربع عشرة شرفة وخمدت نار فارس، ولم تخمد قبل ذلك بألف عام، وغاضت بحيرة ساوة، ورأى الموبذان إبلا صعابا تقود خيلا عرابا، وقد قطعت دجلة وانتشرت في بلادها، فلما أصبح كسرى أفزعه ما رأى، فصبر تشجعا، ثم رأى ألا يكتم ذلك عن وزرائه ومرازبته، فلبس تاجه وقعد على سريره، وجمعهم اليه، فلما اجتمعوا إليه أخبرهم بالذي بعث إليهم فيه... فقال أي شيء يكون هذا يا موباذان،

فقال حادث يكون من عند العرب"(٩٣).

ويمتد هذا الأمر ليشمل الروم في الشام أيضا:

"يا عبد المسيح: إذا كثرت التلاوة، وبعث صاحب الهراوة، وفاض وادي السماوة، وغاضت بحيرة ساوة، وخمدت نار فارس، فليست الشام لسطيح شآما، يملك منهم ملوك وملكات، على عدد الشرفات، وكل ما هو آتٍ آت"(٩٤).

وهاتان الروايتان، فضلاً عن روايات أخر تؤكد سيادة النظرة المركزية، فليس من المعقول أن يحصل خلاف بين المسلمين على تحديد يوم ولادة الرسول {ص}(٩٥). ويكون هناك اتفاق على حوادث وقعت في فارس، وعلى تفسيرها السببي المطروح. إن ثمة هيمنة إسلامية عروبية على التاريخ المكتوب يفسرها تسيَد العرب، ولو قارنا هذه الأقوال بما ذهب إليه ابن خلدون حين قال: "الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم... وان كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته"(٩٦). إن قراءة ابن خلدون لواقع أمة آفلة جاء على الضد من قراءة الطبري وأبناء جيله للأمة الصاعدة، فهنا يأتي الفعل البشري معززاً بإرادة عليا ليعلن دخول العرب ساحة التاريخ، وهناك تغيب حسنات العرب خلف خشونة البداوة، وكلتا الصورتين تُعبِّر بدقة عن الصراع مع الآخر، وليس عن الحراك الداخلي فحسب.

وهذه النظرة المركزية لا يمكن بناؤها إلا ضمن تاريخ كلي، وهذا يعني أن التاريخ الكلي ليس تدويناً مجرَداً للأحداث، إنما هو رؤية فلسفية (معرفية)، في الأساس تحاول إعادة تشكيل العالم على وفق مسلمات تتفق مع المنزع الجديد للمؤرخ، فإذا كان الفعل التاريخي محصوراً بالأسئلة الثلاث (ماذا حدث؟، كيف حدث؟، لماذا حدث؟)، فإن الواجبات لا تأتي على وفق وقائع يندر ما تأتي على وفق مسلمات عقلية خاضعة في وجودها للحس العام المتشكِّل عبر الصراعين الداخلي والخارجي، أي بلورة ذات معرفية إسلامية(٩٧)، وهذا يعني أن الخارق، غير

المقبول عقلاً اليوم، كان يُشكّل أحد مداخل تكوين الذات، باتخاذه من العقل الإسلامي، بعداً تفسيرياً. وضمن هذا يجب أن تُفهم استعانة بناة التاريخ الكلي، بالإسرائيليات من جهة، والمرويات العربية الأسطورية عن ماضي اليمن والجزيرة من جهة أخرى، فليس ثمة وثائق أو حفريات يمكن اعتمادها - بعيداً عن هذين - لتشكيل التاريخ الكلي، ولم يكن، كذلك، باستطاعتهم التخلي عن بناء هذا التاريخ، لأن الأمر يتعلق بمركزيتهم التي عززها القرآن بنزوله في أمتهم، لهذا نرى أن حصر دور الإسرائيليات والمرويات العربية القديمة في مجال الدّسّ على الإسلام ومحاولة تشويهه، إنما هو طعن في مصداقية معظم الرواة والعلماء المسلمين الذين اعتمدوها(٩٨)، وهذا ضيق في الأفق المعرفي، وقد قام بعضهم بتقسيم هذه (النقول) إلى موافقة للشريعة، وأخرى مخالفة لها (مسكوت عنه). من دون النظر إلى أن إعتماد هذه المرويات كان يمثل ضرورة تاريخية (مرحلية) لا فكاك منها لملء الثغرات، بين آدم والرسول العربي - لحظة وجود الإنسان الأول، ولحظة بعث العرب أمة فاعلة تاريخياً برسالة الإسلام -.

ومن هنا نرى أن الإسلام، والمسلمين واجهوا أمراً في غاية التعقيد بعد استقرار دولتهم، وانتهاء عصر الفتوحات، يتمثل بالصراع الثقافي، فهم لم يكونوا مجرد جيوش من الغزاة الفاتحين، إنما كانوا أصحاب مشروع رسالي، عليهم أن يدافعوا عنه ثقافياً، وهذا ما حصل على المستوى الكلامي، في الصراع مع أصحاب الديانات الأخرى، لكن هذا الصراع المجرد لم يكن وحده كافيا، إنما برزت حاجة كبيرة لتشكيل خلفية تاريخية لتسويغ الرسالة المحمدية على المستوى التاريخي، وربطها بالرسائل الإبراهيمية الأخرى (اليهودية والمسيحية)، والى إعادة وضع العرب في المركز، بعد أن كانوا هامشاً، ضمن المتن التاريخي العام، أي أن صناعة التاريخ العام بقدر ما كانت تمثل تطوراً طبيعياً للدرس التاريخي العربي، فإنها مثلت (شكّلت) قاعدة آيديولوجية، تم من خلالها صنع الحاضنة أو الإطار الذي بموجبه أعيد رسم العلاقات القديمة بين العرب والأقوام الأخرى، وقد يقول بعضنا أن العلاقات بين

المدونات التجزيئية والمدونات الكلية لا تمثل إعادة بناء للمعرفة التاريخية، وهنا نقول أن ما طرحناه يوضح أن الانتقال لم يكن باتجاه جمع الحبات لصنع القلادة، إنما كان باتجاه إعادة البناء المعرفي لتكوين الصورة، أي أن المؤرخ الأول كان يُسَيّرُه الحس التاريخي المعروف، من الانتصار لدين، أو قبيلة، أو فئة، أو قضية، على أن الأمر لدى الآخر (مؤرخي الجيل الثاني) لم يخرج كثيراً عن هذا، إلا أن مؤرخي الجيل الثالث قد اتجهوا إلى بناء صورة كلية تتعالى على الانتماءات الضيقة في محاولتهم دمج العرب بالتاريخ العام، أي إعادة تشكيل (بناء) مجال البحث التاريخي، وعدم الاكتفاء بالإسلامي منه، "إذ إن القرآن توقف عند المجمل والعبرة منه، لهذا لجأ المؤرخون إلى استغلال معارف الأمم المجاورة في محاولتهم سد الثغرات، فيما لا يعرفونه من تفاصيل، وكأنهم تحرجوا من الإجمال والاختصار في الوقت الذي تتسم فيه كتب اليهود والنصارى بالتفاصيل"(٩٩)، وقد وصف ابن خلدون حال المؤرخين العرب مع هذا الأمر بدقة في مقدمته حين قال: "إن العرب لم يكونوا أهل كتاب، ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء ما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدون منهم، وهم أهل التوراة ومن تبع دينهم من النصارى، وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير، الذين اخذوا بدين اليهودية، فلما اسلموا بقوا على ماكان عندهم مما لاتعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها"(١٠٠). والأمر المهم الآخر الذي يوضحه كلام ابن خلدون السابق أن ما أُخِذَ لا علاقة له بالأحكام الشرعية، لأن القرآن والسنة النبوية قد رسما بدقة هذه الأحكام، لكن أُخِذَ التفسير التاريخي للوجود الإنساني، بل للوجود عامة، هذا ما أخذه العرب، بعد أن صهروه ضمن الفضاء (المركزية) الإسلامي(١٠١)، أي أننا يجب أن نعي أن الأخذ مهما كان حرفياً فانه يخضع بمجمله إلى منظومة المعارف الإسلامية المشكلة حول القرآن.

ولننظر كيف بُني التاريخ الكلي، لقد انطلق المؤرخ المسلم من مسلمة أساس هي أنّ الرسالة المحمدية رسالة إبراهيمية(١٠٢)، وهذا يعني أن الرسول محمداً سوف يصطف إلى جانب موسى وعيسى والآخرين من أنبياء بني إسرائيل، لهذا اشتغل المؤرخ المسلم على تأكيد النسب العربي الإبراهيمي.

ونحن نعرف أن القرآن قام على نوعين من النصوص؛ نصوص الأخبار، ونصوص التشريع(١٠٣)، وفي النظر إلى النصوص الأولى المتعلقة بالنبي إبراهيم نلمس أن ثمة توازياً بين شخصيته وشخصية الرسول محمد {ص}، إذ إنّ النبي إبراهيم أسس الحنيفية والنبي محمد يؤسس بها الإسلام اليوم،(١٠٤) وبالتأكيد أنّ جملة الأنساب الواردة في الكتب العربية معتمدة على ما جاء في التوراة، والمأثورات الشفاهية اليهودية(١٠٥)، مثلما أنّ شخصية النبي إبراهيم هي في الأساس شخصية توراتية، وأكد الطبري هذا الأمر بقوله: "كان ناس من اليهود كتبوا كتابا من عندهم يبيعونه العرب، ويحدثونهم انه من عند الله ليأخذوا به ثمنا قليلا"(١٠٦). والمعروف أن التوراة ذكرت أن لإسماعيل اثني عشر ولداً، أخذهم الرواة والإخباريون العرب بعد تصحيف وتحريف أسمائهم وقالوا أنّ العرب العدنانية هم من أولاد (نابت وقيدر)(١٠٧)، ولم يذكروا شيئاً عن بقية الأولاد، فيما أكدت التوراة أن موطن أبناء إسماعيل قرب فلسطين (بينها وبين مصر)، أي ليس في جزيرة العرب(١٠٨)، بل في سيناء. وهذا يعني أن الدخول في مظلة الديانات الإبراهيمية حتّم وجود تاريخ مشترك تم ببعث أخبار التوراة، واعتماد التي لا تعارض فيها مع النص القرآني، وقد وحّد هذا التاريخ مع التاريخ الإسلامي حين تحول (الإخباري) إلى (مؤرخ)، أي أن مرحلة الإخباري التي سادت حتى نهايات القرن الثاني الهجري ظلت حبيسة الحوادث المتفرقة المجتزئة، على أنّ بروز مفهوم (المؤرخ) ارتبط بتشكل السلاسل الكلية للتاريخ، "كانوا يطلقون على المؤرخ (الإخباري) لاشتغاله بالأخبار كائنة ما كانت، أخبار ما قبل الإسلام أو أخبار الإسلام، وكانوا يطلقون على الموضوع نفسه (الأخبار)... وإنما طغت لفظة (تاريخ) و(مؤرخ) في الأيام التي تلت هذا العهد (القرن

الثاني الهجري) ولاسيما أواخر القرن الثالث الهجري فما بعده"(١٠٩). والناظر في كتب التاريخ يرى بوضوح أنه قد أعيد صوغ الماضي على وفق الرسالة المحمدية بوصفها مركزاً للتاريخ وخاتمة للرسالات السماوية، لهذا نرى أن التمفصل (خبر/ تاريخ) ارتبط بنظرتين مختلفتين؛ الأولى تحدثت عن الإسلام بوصفه (يَجّبُ ما قبله)، والأخرى عنه بوصفه لحظة الكمال و(الاكتمال التاريخي)، ومن ثم ربطته بخطية تاريخية ولم تفصله، على وفق هذا نفهم رفض تدوين أخبار الأولين- من العرب العاربة والمستعربة- في الأزمنة الأولى للخلافة الإسلامية(١١٠). ومن هنا يكون الجانب الأسطوري الذي تحدث عنه أركون فعلاً طبيعياً متسقاً مع اللحظة القرآنية التي فتحت أمام العرب أبواب الثقافات الدينية الأخرى(١١١)، التي كانت تشكل جزءاً من الذاكرة الجماعية للأقوام العربية، ومن ثم نرى أن الذاكرة الجماعية الإسلامية تشكلت في حاضنة أسطورية، فالنص القرآني نص لا زمني، "يصعد نحو أصول الأشياء ويعري أسسها التوليدية والمتزامنة"(١١٢)، لكنه ليس نصاً أسطورياً، بل يمثل المحاولة الكبرى لعقلنة الأسطورة(١١٣)، فيما يرينا التاريخ الإسلامي الذي اعتمد القرآن مصدراً رئيساً أن هناك حراكاً جدلياً بين العرب وثقافتهم والأمم الأخرى المجاورة(١١٤)، من أبناء الديانتين- اليهودية والمسيحية-، أي أن القرآن جعلهم يعيدون بناء تراثهم المشتت على وفق النسق الإبراهيمي، وأنّ هذا النسق، أيضا، أعيد تمثله من جديد على وفق الحقائق القرآنية- العربية (الإسلامية)(١١٥). وهناك الكثير من الحوادث الجزئية التي تؤكد هذا الأمر. يروي البلاذري أن هشام بن عبد الملك سأل رجلاً من أخواله (بني مخزوم): "يا خال، أتقرأ كتاب الله؟ قال: أقرأ ما أقيم به صلاتي. قال: أ فتروي من الآثار شيئا؟ قال: لا. قال: أ فتعرف من أحاديث العرب وأشعارها وأيامها ما يعرفه مثلك؟ قال: لا. قال: أ فتنسب قريشا وسائر بني نزار؟ قال: لا أحسن من النسب شيئا. قال: يا غلام... فليس من خالنا حشمة"(١١٦). لهذا عملَ معظم الداخلين الجدد للفضاء الثقافي الإسلامي، ممن أُطلِق عليهم تسمية الموالي على الإفادة من هذا الأمر، فسخروا ثقافتهم بما يعزز الفضاء الجديد بأركانه التي حددها كلام هشام بن عبد الملك السابق، والذي لا خلاف عليه

بين الآخرين(١١٧)، وسبق لأحمد أمين أن أشار إلى هذا الأمر بوضوح: "كثير من هؤلاء الأسرى من الفرس والروم كانوا من أبناء الطبقة الارستقراطية في قومهم، وكانوا متعلمين على النمط الذي ساد في أمتهم وعصرهم، فأقام منهم بالمدينة كثيرون... كانوا موالى لكبار الصحابة واسلموا على أيديهم فصبغوا الحياة الإسلامية بعقليتهم"(١١٨). وأشار كثير من الكتاب المسلمين إلى هذا الأمر، إذ ذكر (ياقوت) هذا التحول بقوله: "قال عبد الرحمن بن أسلم لما مات العبادلة: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاص، صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالى، فصار فقيه أهل مكة عطاء بن أبي رباح. وفقيه أهل اليمن طاووس، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير؛ وفقيه أهل البصرة الحسن البصري، وفقيه أهل الكوفة النخعي، وفقيه أهل الشام مكحول، وفقيه أهل خراسان عطاء الخرساني"(١١٩). هذا الأمر لا يؤكد انشغال العرب بالسياسة والملك، وانصراف العجم، بحكم الوضع الاجتماعي، إلى المعارف(١٢٠)، بقدر ما يؤكد حجم الانصهار المبكر لأبناء الأمم الأخرى.

وخلقت طبقةُ العلماء اللاحقين إشكالاً كبيراً بين المتعصبين للعرب، والمتعصبين عليهم، ومن بين هؤلاء العلماء الطبري نفسه، إذ كثرت المجادلات بشأن نسبه(١٢١)، وهذا الأمر يُعيدنا إلى قضية الصراع وأثره في العالم الإسلامي، فمنذ القرن الأول برز الصراع بين العرب والموالي، أي أن القرن الأول، تشكّل حول دائرة مركزها الصراع، كما أشرنا من قبل(١٢٢).

في ظل هذه الصراعات كُتِبَت الموسوعة التاريخية الإسلامية الكبرى (تاريخ الطبري)، والناظر في أجزائها العشرة (المطبوعة)، يرى أن هذه المحاولة جاءت تتويجاً لجهد الطبري المحدث، فلم يُعرف جهدٌ سابقٌ للطبري في مجال التاريخ أو لاحق، لقد أعاد تأصيل أصول العالم المسلم، فلم ينشغل بأي من الدول أو الممالك التي لم تُشكل جزءاً من الفضائين، المكاني أو الزماني، الإسلاميين، ففي الجزء الأول تناول خلقَ العالم، ثم تاريخ الأنبياء على وفق الترتيب التوراتي، يتخلله ذكرٌ لبابل

والفرس مرتبطٌ بهذا التاريخ، وهنا نلمس التداخل بين الفضائين، وحين يتحدث عن ولادة عيسى (عليه السلام)، ينعطف باتجاه تاريخ الشام، وملوك الروم هناك، ثم يعود في الجزء الثاني ليذكر ملوك الفرس وسِني مُلكهم. ويختم هذا التاريخ بـ(ذكر أقوال علماء المسلمين وغيرهم فيما كان بين هبوط آدم إلى الهجرة من السنين). هكذا نرى أنه في تاريخه اقتصر على الشام والعراق وفارس والجزيرة العربية، هذا على مستوى الجغرافية (المكان)، وعلى الفرس والعرب والروم، واليهود، إجناسياً (شعوباً)(١٢٣)، وعلى وفق هذا توزعت المصادر المشكلة لتاريخه:

أخبار الأيام

الإسرائيليات+ المبعث والمغازي = السيرة + تاريخ الدول الإسلامية = التاريخ الكلي

أخبار الأمم

وهذا التوزّع للتاريخ يؤكد ما ذهبنا إليه من القول بالمركزية المسيطِرة على الكتابة التاريخية عنده، فهو لم يكن معنياً بالإشارة إلى الشعوب الأخرى إلا بحدود التماس مع الأمة الإسلامية، الحروب والغزوات، إنه يكتب تاريخاً للذات (الإسلامية) المتضخِمة (خير أمة أخرجت للناس)، التي لا تستطيع تجاوز نفسها في النظر، فهي مركز الكون وما سواها زوائد لا يضر في شيء تجاوزها، وهذا الأمر يعيدنا إلى الطبري المُحدّث، فقد سار المحدثون على تقسيم العالم- مكانياً- إلى دار كفر (حرب) ودار إيمان (إسلام)(١٢٤). دار الإيمان هي عالمُهم المختار إلهياً، وما خرج عنه لا يُشكل إلا فضاءً للبربرية التي يقع على عاتقهم تغييره. فهو هدفٌ للتغيير وليس للتعرّف، إنه الهامش الذي لا يتم إدخاله إلى المتن إلا بعد تخليصه من بربريته. والأمر نفسه، ولو بشكل آخر امتد إلى العالم الإسلامي، فهناك الفرقة الناجية التي على وفق رؤاها يدوَّن هذا التاريخ. وهذا الأمر نلمسه في مصادره عن التاريخ

الإسلامي، فقد اعتمد ما يناسب رؤيته الحديثية(١٢٥)، أي أن كتابته للتاريخ الإسلامي لم تخرج عن الدائرة نفسها من الإقصاء والخضوع لموقف مسبق(١٢٦)، وهذا يتضح من اعتماده شُبه المطلق على مرويات سيف بن عمر في تدوين المدة من خلافة أبي بكر حتى معركة الجمل، على الرغم من خطورة هذه المرحلة وحساسيتها لعموم التاريخ الإسلامي اللاحق(١٢٧). هذا الاعتماد لا يفسَّر إلا بالمركزية الحديثية، إذ إنّ سيف طهر الصحابة ورمى الفتن في رقبة ابن سبأ وهذا يلائم تمام الملاءمة منهج المحدّثين في عدالة الصحابة. فضلاً عن أنه خلق العشرات من الوقائع الحربية التي صوّر فيها بأس المقاتلين (العرب) وشدتهم، واختلاق العشرات من الأبطال، بما يغذي هذه الذات المتضخمة، ويؤكد النزعة المركزية من خلال خلق فضاء أسطوري حاضن لهذه الذات(١٢٨). وإذا ما نظرنا إلى عصر الطبري، فإننا نُدرك أهمية هذه الصورة في زمن لم يعد العرب يستطيعون فيها المحافظة على ثغورهم، إذ أكلت الفتن الداخلية قلبَ العالم الإسلامي، لهذا وجد الطبري في الصورة التي شكّلها سيف بن عمر ملجأ لبعث قسوة وقوة في تثبيت الإسلام ونشره، لا تعرفها حضارة الترف واللين المعيشة في عصره، وهذه الصورة تتفق مع مذهب الطبري الفقهي، من حيث جواز الأخذ عن مدلس (والطبري لا يختلف عن غيره في عدّ سيف مدلساً)، وتنزيه الصحابة عن الخلاف والاختلاف، ومن حيث تكفير الخارج عن نهج المحدثين وإهدار دمه. إذ امتدت مرويات سيف إلى معظم كتب التاريخ اللاحقة، وتحولت إلى حقيقة لا يرقى الشك إليها، بل قد يُعدّ الشك فيها شكاً في عدالة الصحابة. من دون الأخذ بنظر الاعتبار أن الطبري أوضح أنه اعتمد المرويات بدون سؤال، كما أشار في مقدمته للكتاب، هذه المقدمة المهمة لم تمنع اللاحقين من عَدّ تأريخه نصاً يكاد يكون مقدساً.

وهكذا نرى أن بناء تاريخ عام، على وفق التقسيم المشار إليه سابقاً، جاء نتيجة طبيعية لتطور هذا المجال الداخلي على يد المسعودي، لكن بناء تاريخ كلي، لم يأتِ إلا من خلال وعي الصراع مع الآخر، داخلياً كان أم خارجياً، وهذا ما نلمسه لدى

الطبري، فتاريخه لم يكن بحثاً مجرداً عن الوقائع، إنما فيه مساحة كبيرة إستُغِلَت لبناء الذات، وهذه المساحة وفرتها واقعية الإسناد وليس واقعية المتن. لهذا نستطيع أن نقول أن تاريخ الطبري يمثل رؤى المحدثين للواقعَ والتاريخ(١٢٩)، بقدر ما يمثل رؤية الطبري الخاصة، فكبار الكتاب هم من يستطيعون أن يعبروا بطريقة متماسكة مع رؤية كونية تتماشى مع أقصى وعي ممكن لطبقة اجتماعية(١٣٠)، هذا إذا ما قُبِل عدّ المحدّثين طبقة اجتماعية، وقد كنّا وقفنا عند الصراع المسيطر على عصر الطبري، وأوضحنا سيادة الحنابلة، والظاهريين على تفكير معظم العامة في بغداد والكثير من كبريات المدن الإسلامية، وعلى الرغم من خلاف الطبري مع الفريقين، إلا انه لم يكن إلا خلافاً في الفروع، واتفاقاً كاملاً في الأصول.

وسعى الطبري إلى رسم فضاء تاريخي يُعيد لهم الثقة بالماضي، ويفجّر فيهم الطاقة التي بدأت تخبو، لهذا لم يُعنَ بغير الرسل والملوك (الأبطال)، مُهمِلاً الجوانب الاجتماعية، والاقتصادية، وأحوال العامة، وما سبق من القول نستطيع إثباته بالوقوف على ما وصل إلينا من كتابه صريح السنة، إذ يضع العلماء في مرتبة رفيعة، حاصراً العلم بالعلوم الشرعية (النقلية) ، فالعلماء هم الخاصة المنوط بهم توجيه العوام والحفاظ على (بيضة الدين). وتتمثل مسؤوليتهم الكبرى بالحفاظ على تراث الأولين من السلف الصالح، ولا ينسى الدعاء لنفسه بأن يكون من بينهم:

"جعل تعالى {جل وعلا} ذكره علماء كل أمة نبي ابتعثه منهم ورّاثه من بعده، والقوام بالدين بعد اخترامه إليه، وقبضه الذابين عن عراه وأسبابه، والحامين عن أعلامه وشرائعه، والناصبين دونه لمن بغاه وحاده، الدافعين عنه كيد الشيطان وضلاله، فضّلهم بشرف العلم، وكرمّهم بوقار الحلم، وجعلهم للدين وأهله أعلاما للإسلام، وللهدى منارا، وللخلق قادة، وللعباد أئمة وسادة، إليهم مقرعهم عند الحاجة، وبهم استغاثتهم عند النائبة، لا يثنيهم عند التعطف والتحنن عليهم سوء ما هم من أنفسهم يولون.. ثم جعل جل ثناؤه وذكره علماء أمة نبينا من أفضل علماء الأمم التي خلت قبلها فيما كان قسم لهم من المنازل والدرجات والمراتب والكرامات، فشمل وأجزل

لهم فيه حظا ونصيبا، مع ابتلاء الله أفاضلها بمنافعها، وامتحانه خيارها بشرارها، ورفعائها بسفلها وضعائها، فلم يكن يثنيهم ما كانوا به منهم يبتلون، ولا كان يصدهم ما في الله منهم يلقون عن النصيحة لله في عباده وبلاده أيام حياتهم، بل كانوا بعلمهم على جهلهم يعودون، وبحلمهم لسفههم يتعمدون، وبفضلهم على نقصهم يأخذون، بل كان لا يرضى كبير منهم ما أزلفه لنفسه عند الله من فضل ذلك أيام حياته، وادخر منه من كريم الذخائر لديه قبل مماته، حتى تبقى لمن بعده آثارا على الأيام باقية، ولهم إلى الرشاد هادية، جزاهم الله عن أمة نبيهم أفضل ما جزا عالم أمة عنهم، وحباهم من الثواب أجزل ثواب، وجعلنا ممن قسم له من صالح ما قسم لهم، وألحقنا بمنازلهم، وكرمنا بحبهم ومعرفة حقوقهم، وأعاذنا والمسلمين جميعا من مرديات الأهواء ومضلات الآراء، إنه سميع الدعاء"(١٣١).

نرى، هنا، أنه فضَّل العلماء على غيرهم، ثم فضّل علماء أمة محمد على باقي العلماء مؤكداً الإعاذة من مُرديات الأهواء ومُضِلات الآراء. وهناك نص آخر في هذا الكتاب يضعنا فيه الطبري أمام الفتن التي واجهت المسلمين وموقفه منها:

"ثم أنه لم يزل من بعد مضي رسول الله لسبيله حوادث في كل دهر تحدث، ونوازل في كل عصر تنزل، يفزع فيها الجاهل إلى العالم، فيكشف فيها العالم سدف الظلام عن الجاهل بالعلم الذي آتاه الله وفضله به على غيره- إما من أثر وإما من نظر، فكان من قديم الحادثة بعد رسول الله في الحوادث التي تنازعت فيه أمته واختلافها في أفضلهم بعده وأحقهم بالإمامة وأولاهم بالخلافة. ثم القول في أعمال العباد طاعتها ومعاصيها؛ وهل هي بقضاء الله وقدره أم الأمر في ذلك المبهم مفوض. ثم القول في الإيمان؛ هل هو قول وعمل؟ أم هو قول بغير عمل؟ وهل يزيد وينقص أم لا زيادة له ولا نقصان، ثم القول في القرآن؛ هل هو مخلوق أو غير مخلوق، ثم رؤية المؤمنين ربهم تعالى يوم القيامة. ثم القول في ألفاظهم بالقرآن، ثم حدث في دهرنا هذا حماقات خاض فيها أهل الجهل والغباء ونوكي الأمة الرعاع، يتعب إحصاؤها، ويمل تعدادها، فيها القول في اسم الشيء أهو هو أم هو غيره. وأما الحق في

اختلافهم في أفضل أصحاب رسول الله، فما جاء عنه وتتابع على القول به السلف. وذلك ما حدثني موسى بن سهل الرملي وأحمد بن منصور بن سيار الرمادي قالا حدثنا عبد الله بن صالح حدثني نافع بن يزيد عن زهرة بن معبد عن سعيد ابن المسيب عن جابر بن عبدالله قال رسول الله {صلى الله عليه وسلم}: إن الله جل وعلا اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار من أصحابي أبابكر وعمر وعثمان وعليا رضوان الله عليهم، فجعلهم خير أصحابي، وفي أصحابي كلهم خير، واختار أمتي على سائر الأمم، واختار من أمتي أربعة قرون من بعد أصحابي القرن الأول والثاني والثالث تترى والقرن الرابع فردا. وكذلك نقول؛ فأفضل أصحابه الصديق أبو بكر {رضي الله عنه} ثم الفاروق بعده عمر ثم ذو النورين عثمان بن عفان ثم أمير المؤمنين وإمام المتقين علي بن أبي طالب {رضوان الله عليهم أجمعين}. وأما أولى الأقوال بالصواب عندنا فيما اختلفوا من أولى الصحابة بالإمامة، فبقول من قال بما حدثني به محمد بن عمارة الأسدي حدثنا عبيد الله بن موسى حدثنا حشرج ابن نباته حدثني سعيد بن جهمان عن سفينة مولى رسول الله: (الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم من بعد ذلك ملك) قال لي سفينة: امسك خلافة أبي بكر سنتان، وخلافة عمر عشر، وخلافة عثمان اثنتا عشر، وخلافة علي ست. قال: فنظرت فوجدتها ثلاثون سنة"(١٣٢).

هذا النص الطويل يضعنا في صلب تصور أهل السنة والجماعة وممثليهم من المحدثين، والطبري على رأسهم، لمكانتهم على المستويين الإسلامي، والعالمي، فهناك أربعة خلفاء، رُتِّبَ فضلُهم على وفق ترتيب خلافتِهم (الترتيب التاريخي)، ومن بعدهم تم إخراجُهم من دائرة الخلافة وأُدخِلوا في دائرة الملك. فالأمة الإسلامية مختارة من بين كل الأمم والخلفاء الأربعة هم الأفضل فيها بعد الرسول والقرون الأربعة الأولى هي القرون المشكّلة لهذا التاريخ، ومن ثم فهي الأهم في النظر إلى تاريخ هذه الأمة(١٣٣). ليس هذا فحسب، إنما رسم الطبري تاريخاً قدرياً، وهذا سببٌ من أسباب اعتماده على روايات سيف بن عمر(١٣٤). وثمة اختيار إلهي

مسبق للرسول العربي {ص}، وبأنه خاتم الأنبياء. الأمر الأول رسّخَ الخط القدري في رسم تاريخ بناه واحد من بين الأئمة والمحدثين، والآخر رسّخَ النظرة المركزية. بهذا صنع التاريخ الكلي للحضارة الإسلامية.

الهوامش:

(١)- المائدة: ٣، وقدم لنا الطبري مجمل ما قيل في تأويل هذه الآية، "قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك. فقال بعضهم: يعني جل ثناؤه بقوله: "اليوم أكملت لكم دينكم"، اليوم أكملت لكم، أيها المؤمنون، فرائضي عليكم وحدودي، وأمري إياكم ونهيي، وحلالي وحرامي، وتنزيلي من ذلك ما أنزلت منه في كتابي، وتبياني ما بيَّنت لكم منه بوحيي على لسان رسولي، والأدلة التي نصبتُها لكم على جميع ما بكم الحاجة إليه من أمر دينكم، فأتممت لكم جميع ذلك، فلا زيادة فيه بعد هذا اليوم. قالوا: وكان ذلك في يوم عرفة، عام حجَّ النبي {صلى الله عليه وسلم} حجة الوَدَاع. وقالوا: لم ينزل على النبي {صلى الله عليه وسلم} بعد هذه الآية شيء من الفرائض، ولا تحليل شيء ولا تحريمه، وأن النبي {صلى الله عليه وسلم} لم يعش بعد نزول هذه الآية إلا إحدى وثمانين ليلة". جامع البيان: ٦/ ١١٠٧٩.

(٢)- على وفق هذا، شاع الحديث عن القتال على تأويل الكتاب، إذ عُدّ الانحراف بالتأويل لا يختلف عن الانحراف عن التنزيل، إذ أورد المتقي الهندي حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤكد هذا الأمر "أنا أقاتل على تنزيله وعلي يقاتل على تأويله" كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د. ت): ٦١٣/١١. ونقل ابن سعد في طبقاته أبياتا لعبد الله بن رواحة تؤكد أن شيوع القتالين في عصر الرسول (ص). ينظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت: ٥٢٦/٣.

(٣)- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٧: ٢٧٧/٢. وسنرى أن السيرة النبوية هي مركز الفعل التأريخي.

(٤)- المصدر نفسه، ص ٢٧١. وينظر: سنن الدارمي، عبد الله بن بهرام الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق (د. ت): ٤٣٥/٢.

(٥)- سورة النمل: ٧٤، ٧٥. وينظر: جامع البيان: ١٤/٢٠.

(٦)- النساء، ٥٩. جاء فيها "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم".

(٧)- أ يوعدني ابن كبشة أن سنحيى وكيف حياة أصداءٍ وهامِ

أيعجز أن يرد الموت عني وينشرني إذا بليت عظامي

ألا مَنْ مبلغ الرحمن عني بأني تارك شهر الصيام

فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي

هذه الأبيات للاسود بن يعفر، تؤكد سيادة التعطيل والقول بالدهر عند الكثير من عرب الجاهلية، ينظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، بيروت، ط ١، ١٩٥٩: ١١٨/١. وقد ناقش في هذا الجزء معتقدات العرب واديانهم، مقسما إياهم بين معطلة وغير معطلة ومشبهة ومجسمة.

(٨)- ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٦: ٢٧٨/١. إذ يناقش (في الفصل السابع من هذا الجزء) مَنْ كتبوا عن العقل العربي ويخلص إلى النتيجة الآتية: أن البدوي محافظ متمسك بحياته وبما قدر له.. لا يريد تجديداً وتطويراً، إلا إذا أُكره على التجديد والتغير والتبديل، فهنا فقط يخضع لقانون "القوة".. ومع ذلك يبقى متعلقاً بما فيه، يحاول جهد إمكانه التمسك به، ولو بإلباسه ثوباً جديداً. والأعرابي واقعي، تتأثر أحكامه بالواقع الذي يراه، وبمقياس المادية التي تتمثل عنده، يؤمن بالروح، لكنه يحولها إلى ما يشبه المادة الملموسة. يؤمن بإله أو بآلهة، كما كان في الجاهلية لكنه حوّل تلك الآلهة إلى أوثان وأصنام.. وخاف من الأرواح مثل الجن والأرواح الخبيثة التي صورها عقله، أكثر من خوفه من آلهته، وينظر: مدخل إلى علم اجتماع الإسلام (من الأرواحية إلى= =الشمولية) يوسف شلحت، تعريب، خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٣٩.

(٩) البقرة، ٧٦.

(١٠)- تاريخ الطبري: ٣/١.

(١١)- من المهم تأكيد أن اللغات الأوربية قسَّمت الزمن على وفق مقدار الاقتراب والابتعاد عن

اللحظة الراهنة، مع وضع كل التحديدات لها (اللحظة الراهنة)، على أن الزمان العربي غُلّف بصفات للحركة الطبيعية، أي لم يتم تجريد الزمان عن الطبيعة، لهذا لم نرَ ماضياً بسيطاً أو تاماً، وكذا بالنسبة للزمنين الآخرين، لكن وجدنا (تأوّب، وأسأد، وأعرس، والغبوق، والصبوح، واسماء الزمان، والظروف الزمانية المركبة)، وألفاظاً أخرى هي صفات خلعتها ذات المتكلم عليها، بما يتفق وحياته الاجتماعية، أي إننا في العربية أمام زمنٍ لم يُجرَدْ من طبيعته الاجتماعية. ينظر: لغة الزمن في التراث العربي، الدكتور أحمد محمد الشحاذ، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ٢٠٠١، ص١٣٥، وينظر: اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية، الدكتور محمد عبد الرحمن الريحاني، دار قباء، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨، ص٢٠٣.

(١٢)- يذكر البيروني في كتابه (الآثار الباقية) ما يؤكد هذا الأمر بوصفه تفكيراً عربياً يعود إلى ما قبل الإسلام: "واحتج لهم (للعرب) من وافقهم على ذلك (تقديم الليل على النهار) بأن الظلمة أقدم في المرتبة من النور، وان النور طارئ على الظلمة، فالأقدم أولى بأن يُبتدأ به، وغلبوا السكون لذلك على الحركة، بإضافة الراحة والدعة إليه، وان الحركة لحاجة ضرورية، وبعكسهم الروم والفرس، فالنور هو الأقدم، والحركة هي الأصل". الآثار الباقية، ص٥- ٦. ومن المهم التنبيه إلى أن أيام الاسبوع العربي بُنيت على قصة الخلق التوراتية، فالأحد هو الأول، والسبت لانقطاع الخلق، ينظر تفصيل هذا في: المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، عرفان محمود حمّور، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٢٥-٢٦.

(١٣)- تاريخ الطبري: ١/ ١١.

(١٤)- المصدر نفسه: ١/ ٢٠.

(١٥)- المصدر نفسه: ١/ ٣٠.

(١٦)- لا يمكن النظر في هذا الصراع دون العودة إلى جذوره السياسية- الفكرية في الصراع بين (القدرية) و(الجبرية) في العصر الأموي، ففي الوقت الذي لم يجد الأمويون (ساستهم ومفكروهم) مسوغاً لحكمهم خارج القول بإرادة الله القاهرة، رأى الحسن البصري (ت ١٠٥ هـ) ومعبد الجهني (ت ٨٠ هـ) ثم غيلان الدمشقي (ت ١٢٨ هـ) أن الله منح الإنسان الحرية الكاملة في تصريف أمور دنياه وما من قدر مسبق يحكم هذه الخطى، فيما وقف جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ)، على الضد من القول

السابق ورأى أن الإنسان مجبراً، ثم إنتقل الكلام، منطقياً، إلى قضية العدل الإلهي. ينظر: العقد الفريد: ٨٣/٢ وقال صاحب سرح العيون إن الجعد بن درهم (ت ١١٨ هـ)، معلم مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية، "هو أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد، بدمشق، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول.. وقد قتله خالد القسري يوم الأضحى بالكوفة". سرح العيون، ص١٥٩.

(١٧)- الأزل هو إستمرار الوجود في أزمنة مقدَرة غير متناهية، هو ما لا يكون مسبوقاً بالعدم. ينظر: التعريفات، أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، (د. ت)، ص ١٧.

(١٨)- صريح السنة، ص١.

(١٩)- جامع البيان: ٣٠/ ٧٦.

(٢٠)- تاريخ الطبري: ١/ ٣٣. وقد دافع عن هذا الرأي بقوله: "حدثنا ابن المثنى قال حدثني عبد الصمد قال حدثنا شعبة قال حدثنا أبو هاشم سمع مجاهدا قال سمعت عبد الله لا يدري ابن عمر أو ابن عباس قال إن أول ما خلق الله القلم فقال له أجر فجرى القلم بما هو كائن وإنما يعمل الناس اليوم فيما قد فرغ منه، وكذلك قول ابن إسحاق الذي ذكرناه عنه معناه أن الله خلق النور والظلمة بعد خلقه عرشه والماء الذي عليه عرشه وقول رسول الله الذي رويناه عنه أولى قول في ذلك بالصواب لأنه كان أعلم قائل في ذلك قولا بحقيقته وصحته وقد روينا عنه عليه السلام أنه قال: أول شيء خلقه الله {عز وجل} القلم من غير استثناء منه شيئا من الأشياء أنه تقدم خلق الله إياه خلق القلم بل عم بقوله إن أول شيء خلقه الله القلم كل شيء وأن القلم مخلوق قبله من غير استثنائه من ذلك عرشا ولا ماء ولا شيئا غير ذلك". المصدر نفسه: ٣٥/١.

(٢١)- لا يمكن النظر في نشأة المعارف الإسلامية بعيداً عن (الصراع)، فالسائد إن بدء تدوين الحديث جاء رداً على فقه أهل العراق (أبو حنيفة- ت ١٥٠هـ وأتباعه) القياسيين، وكان مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) والأوزاعي (ت ١٥٦هـ) وسفيان الثوري (ت ١٦١هـ) والليث بن سعد (ت ١٧٥هـ) يؤثرون الحديث، ولو كان خبر آحاد على القياس. وهذا الأمر يبين أن التدوين نفسه، بشكله الواسع، وليد الصراع السابق بين فقهاء الرأي والقياس، وفقهاء الحديث والأثر. ينظر: ضحى الإسلام: ٢/ ١٠٨. فيما بُني الصراع كلّه على ثنائية (الكفر/ الإيمان)، الذي تحول إلى الداخل الإسلامي بعد أن كان

يَسِم علاقة المسلمين بغيرهم فحسب، وكان هذا التحول وليد الصراعات الداخلية (الفتنة)، وهذا ولَّد بدوره مربعاً دلالياً. كان أساساً لتشكل المربع المدروس، وبالأطراف الآتية:

الإيمان (شيعة عثمان "أبي بكر" أو شيعة علي)	الكفر (أحدهما)
لا كفر (المرجئة)	لا إيمان (الخوارج)

فالمرجئة لم تُكفِّر مسلماً، فيما كَفَّرَ الخوارجُ المسلمينَ واستحلوا دمَهم، ثم كان الصراع يدور بشأن مرتكب الكبيرة، فالخوارج كفَّروا مرتكبها، فيما قالت المرجئة بأن الإيمان يشترط الإعتقاد القلبي فقط، ولا تُبطله الأعمال الظاهرة: "لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة". هذا الصراع ولَّد عنه القول بالمنزلة بين المنزلتين: "إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، لأن الإيمان عبارة عن خصال الخير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً؛ وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح؛ فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر مطلق أيضا؛ لان الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها"، الذي سار عليه المعتزلة. ينظر: الملل والنحل: ٥٢/١.

(٢٢)- أورد أحمد أمين فتوى للقشيري يقول فيها: بسم الله الرحمن الرحيم، اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن الأشعري كان إماما من أئمة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدع، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة، والخارجين عن الملة، سيفا مسلولا، ومن طعن فيه، أو قدح أو لعنه أو سبه فقد بسط لسان السوء في جميع أهل السنة. ينظر: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، ١٩٦٩: مج ٢-٧٣/٤. وهذه= =الفتوى تعطينا تصوراً عن التصنيف الذي حكم العالم الإسلامي حتى لحظتنا الراهنة، بالنسبة لثقافة أهل السنة (المحدّثين).

(٢٣)- ضحى الإسلام: ٨٥/٣ وقد فصَّل في درس هذين الاتجاهين، فضلاً عن الاتجاهات الإسلامية الأخرى في هذا الجزء، فيما كان الكتاب بمجمله أعطى صورة وافية عن هذا العصر، وربما ما زالت هي الدراسة الأهم في النظر إلى هذا العصر، وقد أفدنا منه كثيراً في بحثنا، وينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص٩. الذي ذهب إلى توزيع المعارف الإسلامية بين ثلاثة مداخل (فئات) رئيسة؛ (البيان والبرهان والعرفان)، والناظر يشعر إنها فئات تُقسِّم العوالم الإسلامية قسمة عمودية، في حين إن اعتماد المربع الدلالي يتيح النظر بطريقة أفقية إلى هذه العوالم، مع الأخذ بعين

الاعتبار التداخل والتحولات لدى الكثير من مفكرينا الكبار، ولنا في تجربة الإمام أبي حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) مثلاً على هذا.

(٢٤)- المصدر نفسه: ٩٥/٣.

(٢٥) - مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري: ٥٦/٢.

(٢٦)- التعرف لمذهب أهل التصوف، محمد الكلاباذي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١، ص ٦٢.

(٢٧)- كتاب الحروف، الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص ٣٩.

(٢٨)- رسائل فلسفية، أبو بكر الرازي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٧٣، ص ٩.

(٢٩)- الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري، دار الكتاب العربي بيروت، ص ١٨٠-١٨١.

(٣٠)- مقدمة ابن خلدون: ١٠٥٥/٣، و ينظر: ١٢٣٨/٤. دخل الصراع بين العقل والنقل، بين القياس والاتباع، معظم العلوم، ولنا في الصراع بين النحويين الكوفيين والبصريين، خير دليل على هذا، فضلاً عن الصراعات بين الاتجاهات الأخرى. واعتقد أن هذا الصراع قاد إلى صراع آخر بين (الخواص) و(العوام)، أي أنّ شيوع النزعة القياسية ولّد نظرة طبقية، وغالبا ما كان أصحاب كل اتجاه يتهمون الآخرين بالجهل، وأصبحت مفردة العوام تطلق على كل مخالف. ينظر: الأغاني: ٤٥/١٢ - ٤٦. يروي أبو الفرج أن الكميت، وكان شيعياً، والطرماح، وكان خارجياً، سُئِلا: فيمَ اتفقتما؟، فأجابا: في بغض العامة.

(٣١)- ينظر: الإعلان بالتوبيخ: ٤٥٥.

(٣٢)- تاريخ الطبري: ٦/١- ٧.

(٣٣)- لطيف القول، للطبري، والنص منقول عن غلاف نسخة خطية لكتاب (معرفة علوم الحديث) للحاكم وهي بخط ابن سعد الله الحنبلي. ولم يكن الطبري منفرداً في هذا بل هناك عدد ليس بالقليل من المحدثين ممن اعتمد ما يرويه المدلس: قال يعقوب بن سفيان الفسوي: وحديث سفيان وأبي إسحاق والأعمش ما لم يعلم أنه مدلس يقوم مقام الحجة. ينظر: المعرفة والتاريخ: ٦٣٧/٢. وقال الخطيب في الكفاية ص ٤٠٠: حدثني أبو القاسم الأزهري قال: حدثنا عبد الرحمن بن

عمر الخلال قال: حدثنا محمد بن أحمد بن يعقوب قال: حدثنا جدي قال: سألت يحيى بن معين عن التدليس؟ فكرهه وعابه، قلت له: أ فيكون المدلس حجة فيما روى أو حتى يقول حدثنا وأخبرنا؟ فقال: لا يكون حجة فيما دلس، (لم يقل فيما عنعن)، ومن المرجح أن يكون ابن جرير هو المعني بقول الخطيب في الكفاية ص٣٦١: "وقال بعض أهل العلم: إذا دلس المحدث عمن لم يسمع منه ولم يلقه وكان ذلك الغالب على حديثه لم تقبل رواياته وأما إذا كان تدليسه عمن قد لقيه وسمع منه فيدلس عنه رواية ما لم يسمعه منه فذلك مقبول بشرط أن يكون الذي يدلس عنه ثقة" الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، مراجعة أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة (د. ت).

(٣٤)- ينظر: التاريخ العربي والمؤرخون: ٢٥٦/١.

(٣٥)- الإعلان بالتوبيخ، ص٣٨٥- ٣٨٦. وقد اعتمد السخاوي في رأيه هذا على مقالة لسفيان الثوري: "لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ".

(٣٦)- التبر المسبوك، السخاوي، ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، ص ٤٥٠.

(٣٧)- المصدر نفسه، ص٤٦٧.

(٣٨)- المصدر نفسه، ص٤٤٦. وينظر: صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت (د. ت): ١٧٤/٧.

(٣٩)- الخبر: النبأ، ما أتاك من نبإ عمن تستخبر. وزاد فيه أهل العربية. واحتمل الصدق والكذب لذاته. والمحدثون استعملوه بمعنى الحديث. أو الحديث: ما عن النبي {ص}، والخبر: ما عن غيره. وقال جماعة من أهل الاصطلاح: الخبر أعم، والأثر هو الذي يعبر به عن غير الحديث. يقال: رجل خابر وخبير: عالم بالخبر. والخبير: المخبر. والخبرة: العلم بالظاهر والباطن، وقيل: بالخفايا الباطنة ويلزمها معرفة الأمور الظاهرة. الخبير: العالم بالله {تعالى}، بمعرفة اسمائه وصفاته، والمتمكن من الإخبار بما علمه والذي يخبر الشيء بعلمه. الخبير من اسماء الله {عز وجل}: العالم بما كان وبما يكون. تاج العروس، الزبيدي، مادة خبر، وينظر أيضا: لسان العرب : مادة (خبر). ولو تأملنا مادة (أرخ) نستطيع أن نتبين التوافق والاختلاف= = بين المجالين: أرخ الكتاب، وآرخه، بمد الهمزة: وقته، أرخا وتأريخا ومؤارخة. ومثله التوريخ، وقال الصولي: تاريخ كل شيء غايته ووقته الذي ينتهي إليه

ينتهي شرفهم ورياستهم. أرخت الكتاب، بالتثقيل، في الأشهر، والتخفيف، إذا جعلت له تاريخا. وهو بيان انتهاء وقته. ويقال: ورخت، على البدل، والتوريخ قليل الاستعمال. وأرخت البينة: ذكرت تاريخا وأطلقت، أي لم تذكره. لم يستعمل العرب مادة (أرخ) الا لتعريف الوقت وقد ورد في اللسان أرخ: التَّأْريخُ: تعريف الوقت، والتَّوْرِيخُ مثله. أرَّخَ الكتابَ ليوم كذا: وَقَّته والواو فيه لغة، لهذا تحدثوا عن الإخباريين لا عن المؤرخين. ينظر: الفهرست، ابن النديم، ص٨٩

(٤٠)- الفرق بين النبأ والخبر: أن النبأ لا يكون إلا للإخبار بما لا يعلمه المخبر ويجوز أن يكون المخبر بما يعلمه وبما لا يعلمه ولهذا يقال تخبرني عن نفسي ولا يقال تنبئني عن نفسي، وكذلك تقول تخبرني عما عندي ولا تقول تنبئني عما عندي، وقال علي بن عيسى: في النبأ معنى عظيم الشأن وكذلك أخذ منه صفة النبي {صلى الله عليه وسلم}، لأن النبي مخبر عن الله تعالى... ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء وحق الخبر الذي قال فيه نبأ أن يتعرى عن الكذب كالمتواتر. الفروق في اللغة، ابي هلال العسكري، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٢ هـ ص٢١٢.

وقد ميز أبو هلال العسكري بين الإخبار والتعبير بقوله: إن الإخبار عنه يكون بالزيادة في صفته والنقصان منها ويجوز أن يخبر عنه بخلاف ما هو عليه فيكون ذلك كذبا، والعبارة عنه هي الخبر عنه بما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان. وفرّق بين الإعلام والإخبار بقوله: إن الإعلام قد يكون بخلق العلم الضروري في القلب، كما خلق الله سبحانه من كمال العقل والعلم بالمشاهدات، وقد يكون بنصب الأدلة على الشيء. والإخبار: هو إظهار الخبر، علم به أو لم يعلم، ولا يكون مخبرا بما يحدثه من العلم في القلب كما يكون معلما بذلك.

وفرّق بين الخبر والحديث بقوله: إن الخبر هو القول الذي يصح وصفه بالصدق والكذب ويكون الإخبار به عن نفسك وعن غيرك واصله أن يكون الإخبار به عن غيرك وما به صار الخبر خبرا هو معنى غير صيغته لأنه يكون على صيغة ما ليس بخبر كقولك رحم الله زيدا والمعنى اللهم أرحم زيدا. والحديث في الأصل هو ما تخبر به عن نفسك من غير أن تسنده= = إلى غيرك وسمي حديثا لأنه لا تقدم له وإنما هو شيء حدث لك فحدثت به، ثم كثر استعمال اللفظين حتى سمي كل واحد منهما باسم الآخر، فقيل للحديث خبر وللخبر حديث. الفروق في اللغة، ص٢١١. وفرق بين الخبر والعلم بقوله: إن الخبر هو العلم بكنه المعلومات على حقائقها، ففيه معنى زائد على العلم.

(٤١)- السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ (٨٣١هـ)، ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، ص٣٨٥. وقد عرفه الكافيجي بقوله: وأما علم التاريخ فهو علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته. المختصر في علم التاريخ، ضمن الكتاب السابق، ص٣٢٩.

(٤٢)- تاريخ الطبري: ٦/١.

(٤٣)- الزمان الوجودي، عبد الرحمن بدوي، ص٩٤.

(٤٤)- الأنعام: ٣٢.

(٤٥)- الأسطورة والمعنى (دراسات في المثيولوجيا والديانات الشرقية)، فراس السواح. دار علاء الدين، دمشق، ط٢، ٢٠٠١، ص٩١.

(٤٦)- المرجع نفسه، ص٩٢. ١٠٠.

(٤٧) - هود: ٧.

(٤٨)- الأسطورة والمعنى، ص١٠٣، وهذا الكلام تؤكده كثير من السور القرآنية التي تتحدث عن نهاية العالم، مما يوحي بهيمنة حتمية يفرضها هذا الطابع الدوري للزمان الديني المصوّر في القرآن، ينظر: بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، يوسف شلحت، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤، ص٧٢.

(٤٩)- تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٤ (د. ت): ٣/١. وينظر ما أورده من تحديد للتاريخ في مقدمته وحديثه عن النظر بالأخبار بقوله: "لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق" مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، لجنة اليان العربي، مصر، ط٢، ١٩٦٩: ٣٦٢/١.

(٥٠)- عرَّف (كار) التاريخ بقوله: "انه عملية مستمرة من التفاعل بين المؤرخ ووقائعه وحوار سرمدي بين الحاضر والماضي". ما هو التاريخ: ٣٢.

(٥١)- كان النضر بن الحارث بن كلدة يجمع القرشيين حوله ويروي لهم أخبار الفرس كي يصرفهم عن أخبار القرآن ويؤكد إمكانية بناء نص إخباري موازٍ للنص القرآني. ينظر: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٧٦ هـ: ١٥٧/١.

(٥٢)- طبقات الأمم. صاعد الأندلسي، نشره الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت، ١٩١٢. ص٥٨-٥٩.

(٥٣) _ تاريخ الطبري: ٣٨٩/٢.

(٥٤)- كانوا إذا أرادوا مدح أحدهم قالوا فلان تاريخ قومه. ينظر: لسان العرب: ٤٤/١، مادة (أرخ).

(٥٥)- ينظر: التاريخ العربي والمؤرخون: ٥٠/١-٥١. وتطلق لفظة "تاريخ تارة على الماضي البشري ذاته، وتارة على الجهد المبذول لمعرفة الماضي ورواية أخباره، أو العلم المعني بهذا الموضوع". فنحن نرى اللبس نفسه حتى في اللغات الأجنبية: Histoire الفرنسية وhistory الإنجليزية وGeschichte الألمانية، تستعمل الكلمة للمعنيين على السواء إذ يراد بكل من = تلك الكلمات الإفرنجية حوادث الماضي وأحيانا أخبار هذه الحوادث؛ أو العلم الذي يحققها. وقد حاول بعض الباحثين في الغرب التمييز بينها، فأطلق بعض الفرنسيين مثلاً كلمة Histoire (بـ H كبرى) على الماضي وhistoire (بـ h صغرى) على العلم الذي يدرسه. واحتفظ الألمان (بعضهم) بـ Geschichte للمعنى الأول Histoire للمعنى الثاني، لكن العادة الجارية ظلت غالبة وبقي اللبس قائما. ولعل ذلك ناشئ عن شعور أصيل في الإنسان بالارتباط الدقيق بين معرفة الماضي والماضي ذاته أي بين المعرفة التاريخية والكتابة التاريخية. ينظر: جدلية التاريخ والحضارة، عبد السلام السعيدي، مجلة كتابات معاصرة، ع ٨ ص٣٤.

(٥٦)- كتاب التيجان في ملوك حمير، وهب بن منبه، تحقيق ونشر: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء، اليمن ، ط٢ ،١٩٧٩، ص٣٠٧.

(٥٧)- كتاب التيجان، ص ٣٢٨- ٣٢٩.

(٥٨)- كتاب أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة (٢٠٩ هـ)، د. عادل جاسم البياتي، مطبعة دار الجاحظ، بغداد، ١٩٧٦، القسم الأول، ٥٤٣- ٥٤٤.

(٥٩)- بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، د. عبد العزيز الدوري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٧٨، ص١٦- ١٧.

(٦٠)- يقول الكافيجي: وأما علم التاريخ فهو علم يبحث عن الزمان وعن أحواله وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته. عن: علم التاريخ عند المسلمين، فرانز روزنثال، ترجمة: د. صالح احمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٣، ص٢٦.

(٦١)- كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ٢٠٤/١.

(٦٢)- بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص١٩. هناك تقسيم يضعه سفيان ابن عيينه الهلالي الكوفي لتوزع المعرفة في العالم الإسلامي يقول فيه: "من أراد الإسناد والحديث الذي يسكن إليه، فعليه بأهل المدينة، ومن أراد المناسك والعلم بها والمواقيت، فعليه بأهل مكة، ومن أراد المقاسم وأمر الغزو، فعليه بأهل الشام، ومن أراد شيئا لا يعرف حقه من باطله، فعليه بأهل العراق". تاريخ دمشق: ٣١٦/١.

(٦٣)- دراسات في حضارة الإسلام، هاملتون جب، بيروت، ١٩٧٨، ص٤٩.

(٦٤)- التاريخ العربي والمؤرخون: ١١٥/١، يذكر المؤلف أن الأيام الجاهلية القبلية وصلت بأيام قومية، وهذا على ما نرى متأخر، أي انه يرتبط بتشكّل الهوية.

(٦٥)- فجر الإسلام، أحمد أمين، ص١٥٨-١٥٩. ويشير ناصر الدين الأسد إلى أن أول من قص في الإسلام هو (الأسود بن سريع التميمي)، ينظر: مصادر الشعر الجاهلي، ص٢٤٦، كما يذكر أحمد أمين أن أول من عين قاصا هو (سليمان بن عيتر التجيبي ت ٩٥ هـ)، عين في مصر سنة ٣٨ هـ ينظر: المرجع نفسه، ص ١٦٠. ويقول أحمد أمين في كتابه هذا إن الطبقتين الأولى والثانية من رواة السيرة هم من أهل المدينة فيما توزع إخباريو الطبقة الثالثة على البصرة والكوفة، فضلاً عنها.

(٦٦)- الرواية التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي، د. حسين عطوان، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص٦٧.

(٦٧)- الرواية التاريخية في بلاد الشام، ص٧٢. ويشير الكاتب إلى أنهم استقصوا كثيراً من أخبار العرب وحثوا على جمعها، لأنهم كانوا ينتفعون بها في الشؤون السياسية والإدارية. (ص ١٧ منه).

(٦٨)- المرجع نفسه، ص٨١، نقلاً عن تاريخ دمشق لابن عساكر.

(٦٩)- بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص٢١.

(٧٠)- المرجع نفسه، ص١٠١.

(٧١)- كتاب الجمل وصفين والنهروان لأبي مخنف (لوط بن يحيى)، جمعه وحققه: حسن حميد السيد، مؤسسة دار الإسلام، لندن، ٢٠٠٢، ص١٢١- ١٢٢.

(٧٢)- المغازي للواقدي، محمد بن عمر الواقدي، تحقيق: د. مارسدن جونسن، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤ هـ (د. ت) ٣٣/١.

(٧٣)- دراسات عن المؤرخين العرب، مارغليوس (مارجليوث)، ترجمة: د. حسين نصار، دار الثقافة، بيروت (د. ت) ص٢٢.

(٧٤)- تاريخ الطبري: ٩٨/١.

(٧٥)- الخطاب التاريخي (دراسة لمنهجية ابن خلدون)، الدكتور علي أومليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص١٣.

(٧٦)- علم التاريخ عند المسلمين، ص٩٥.

(٧٧)- نظام الزمان العربي (دراسة في التاريخيات العربية- الإسلامية)، د. رضوان سليم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

(٧٨)- من معاني اليوم لدى العرب الدهر، وهذه المرادفة لها دلالتها هنا، وقد أكد التبريزي في شرحه للمفضليات: (٢٧٥/١) أن اليوم يراد به الحدث وليس الوقت.

(٧٩) نؤكد أن مرادنا بالأسطورة مستوحى من كونها الارهاص الأول بالفكر التاريخي، يشمل ما نقل شفاها وما دوّن، من حكايات الأصول حتى وصفات الطبخ إن وجدت، وللوقوف على تفصيل أكبر بهذا الشأن ينظر: المتن والهامش (تمارين على الكتابة الناسوتية) حسن قبيسي، المركز الثقافي

العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص١٤٦.

(٨٠)- قدم د. عادل البياتي دراسة مقارنة بين الأيام العربية والأساطير السومرية والسامية الأخرى أثبت فيها البعد الأسطوري الكبير الذي يحكم بناء هذه الأيام، وأشار إلى أن الأيام تنتمي إلى جنس أساطير الأبطال "والبطل فيها أحيانا يحمل صفات الكاهن أو الساحر أو الرجل العظيم الذي يرأس قومه ويقدسونه، ثم تبدر منه أعمال خارقة أو علامات نبوة، تقابل الشخصيات المهولة في الملاحم القديمة"، ويذهب إلى أن الأيام العربية لا تختلف عن أخبار الأيام العبرية (١٦١). كتاب أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة، دراسة مقارنة لملاحم الأيام العربية، ص١٥٩.

(٨١)- يرى د. عبد العزيز الدوري "أن العناية بدراسة الحديث أدت إلى الدراسات التاريخية". بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص٣٢. فيما نرى أن النص التاريخي الأوسع- سيرة ابن إسحاق- سبق النص الحديثي الأول- موطأ الإمام مالك، وأعتقد أن الإجابة بأن السيرة جزء من الحديث لا تفسر بناء تاريخ كلي يكاد يدرس معظم الشعوب المعروفة. نعتقد أن الأصوب أن يتم النظر إلى علاقة التأثر والتأثير، وأن نتجنب أحكام المؤرخين المسلمين اللاحقين الذين عدّوا التاريخ درساً في تحديد الطبقات وصلات التلاقي بين أطرافها.

(٨٢)- طبقات النحويين واللغويين، ص٥١.

(٨٣)- سيرة ابن إسحاق، دار الفكر، سلسلة مصادر تاريخ الإسلام، ط ١، ١٩٧٨، ص٩.

(٨٤)- سيرة ابن اسحاق، ص٣٣- ٣٤.

(٨٥)- مقدمة في تاريخ صدر الاسلام ، د. عبد العزيز الدوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص٢٠.

(٨٦)- علم التاريخ عند المسلمين، ص١٠١.

(٨٧)- محاسن المساوئ، ص٨١ عن: المصدر السابق، ص١٠٢.

(٨٨)- دراسات عن المؤرخين العرب، ص٢٩.

* أردنا بالتاريخ الكلي ما سمّاه ميشيل فوكو بالتاريخ الشامل (GLOBALE) مستعينين بتميزه بينه وبين التاريخ العام (GENERAL)، إذ حَدَّ الأخير بأنه تاريخ السلاسل والقطائع والحدود

والمراتب والفوارق والخصوصيات، فيما ذهب إلى "أن التاريخ الشامل يضم الظواهر جميعها حول مركز جديد وحيد، قد يكون مبدأ أو دلالة أو روح عصر أو رؤية للعالم، أما التاريخ العام، فانه يرسم على العكس فضاء تبعثر". حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ١١- ١٢.

(٨٩)- ينظر: التاريخ العربي ومصادره، أمين مدني: ٢٩٤/٢.

(٩٠)- أقدم المؤلفات التي حملت اسم التاريخ، هو كتاب التاريخ لعوانة بن الحكم الإخباري الكوفي (ت ١٤٧ هـ) تناول فيه أحداث التاريخ الإسلامي في القرن الأول الهجري، ثم كتب هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) كتاب التاريخ على السنن، وكتاب تاريخ الأشراف الكبير، واستقرت بعد ذلك التسمية لتحل محل الخبر.

(٩١)- ينظر: الفهرست، ابن النديم، ص٨٩، إذ نرى تأكيداً لما ذهبنا إليه في حديثه عن المؤرخين الأوائل الذين وقفوا في رسائلهم عند حادثة واحدة، باقتطاعها عما قبلها وما بعدها. وهذا الأمر يتفق مع بناء العلوم والمعارف الفقهية واللغوية منها.

(٩٢)- ينظر: علم التاريخ ومناهج المؤرخين، صائب عبد الحميد، ص ٦٢، إذ اعتمد تقسيماً رباعياً لمراحل المعرفة التاريخية، وأعاد اعتماده (هذا التقسيم) في مؤلفه الآخر (معجم مؤرخي الشيعة)، ونرى أن المرحلتين الأولى والثانية يمكن جمعهما في مرحلة واحدة من دون أن يؤثر هذا الجمع في محتوى التقسيم.

(٩٣)- تاريخ الطبري: ١٦٦/٢- ١٦٧.

(٩٤)- المصدر نفسه: ١٦٩/٢.

(٩٥)- ينظر: سيرة ابن إسحاق: ٤٨. لا يذكر أكثر من أنه ولد في عام الفيل، وإذا ما علمنا أن التاريخ العربي بُني على الأحداث الكبرى، عرفنا أن هذا الحدث يبقى مطلقاً عن التاريخ الخاص به عند تحوله، إلى منطلق لتاريخ جديد. ويؤرخ مولد الرسول بحدود ال(٥٧٠ م)، في حين نرى أن هناك خلافا على وفاته، وهي الحادثة الأكثر التصاقاً بالمسلمين، وخلافا آخر بشأن عمره، إذ رأى بعضهم أنه توفى في الستين ورآى آخرون أنه توفى في الثالثة والستين= =وفريق ثالث ذهب الى أنه توفى في الخامسة والستين. ينظر: تاريخ الطبري: ١٥٥/٢- ١٥٦، و٢١٥/٣- ٢١٦. ينظر: الطبري والعلاقات

الخارجية للدول الإسلامية، الدكتور عبد الهادي التازي، ضمن كتاب الإمام الطبري فقيها ومؤرخا ومفسرا وعالما بالقراءات، تأليف مجموعة من الأساتذة، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية)، بيروت، ط١، ٢٠٠١: ٢/ ٧٥.

(٩٦)- مقدمة ابن خلدون: ١٠٤٦/٣.

(٩٧)- ينظر: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ٥٦-٧٠. إن متابعة الكتابة التاريخية، توضح لنا بعداً آخر من الأبعاد التي على وفقها رُسِمَ العقل العربي- بوصفه البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية- صورته من خلال إبراز كيفية تعامله مع أحداثه ونظره في سيرورته التاريخية.

(٩٨)- ينظر: الإسرائيليات في التفسير والحديث، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٩٨٦ ص ٣٦، والإسرائيليات في تفسير الطبري، آمال محمد عبد الرحمن ربيع، وزارة الأوقاف، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، ص ٢٩.

(٩٩)- الإسرائيليات في تفسير الطبري، ص ٢٨.

(١٠٠)- مقدمة ابن خلدون: ١١١٢/٣.

(١٠١)- يتضح هذا الأمر بجلاء في الوقائع المنقولة عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب {رضي الله عنه}، فهو عندما أراد أن يدون النسب وبيوت الأنساب ويصنفها في ديوان، عند فرضه = = العطاء "بدأ بالترتيب في أصل النسب، ثم ما تفرع عنه، فالعرب عدنان وقحطان. فقدم عدنان على قحطان لان النبوة فيهم، وعدنان تجمع ربيعة ومضر، فقدم مضر على ربيعة لان النبوة فيهم، ومضر تجمع قريشا وغير قريش، فقدم قريشا لان النبوة فيهم، وقريش تجمع بني هاشم وغيرهم، فقدم بني هاشم لان النبوة فيهم، فيكون بني هاشم قطب الترتيب، ثم بمن يليهم من أقرب الأنساب إليهم حتى استوعب قريشا ثم بمن يليهم في النسب حتى استوعب جميع عدنان". عن: البلاذري، فتوح البلدان: ٥٤٩/٣.

(١٠٢)- ورد ذكر النبي إبراهيم في القرآن ضمن (٢٥) سورة من مجموع (١١٤) سورة، ١٧ منها مكية و٨ مدنية، ولا يفوقه حضوراً إلا نبي الله موسى.

(١٠٣)- من المهم التنبيه إلى أن الإسلام أخذ الحج والقصاص والمحارم وقطع اليد من العرب أنفسهم، في حين أخذ من المسيحية الحالة الروحية الخالصة، ومن اليهودية أخذ الكثير من الأخبار

الواردة في أسفار التوراة (التكوين، الخروج، الأنبياء...)، وأخذ قضايا شرعية أيضاً مثل الرجم، الجلد، القصاص، المحارم... ينظر: الأسطورة والتاريخ، عبد الهادي عبد الرحمن، ص ٣٧.

(١٠٤)- ينظر: النبي إبراهيم في الثقافة العربية، الدكتور تهامي العبدولي، ص١١٦، وهناك تواز آخر - تناظر - بين شخصية الرسول وشخصية جده (قصي بن كلاب) فإذا كان الرسول {صلى الله عليه وسلم} قد أسس دولة، فإن الأول بنى قبيلة، توزعتها رؤوس الجبال، وتسيّد الكعبة بعد أن أبعد عنها خزاعة. لمعرفة تفاصيل أوسع ينظر: قريش من القبيلة إلى الدولة، خليل عبد الكريم، ص٣٦-٣٨.

(١٠٥)- ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي: ٤١٠/١، وقد وقف المؤلف تفصيلياً على هذا الأمر في أكثر من فصل (الثامن، التاسع، العاشر) من فصول الكتاب، مما يؤكد الجانب اللاعلمي في سلاسل النسب الموروثة حالياً. وينظر: التكوين التاريخي للأمة العربية، عبد العزيز الدوري، هامش ص ٢٢.

(١٠٦)- تفسير الطبري: ٣٠٠/١، و٢٣١/٣.

(١٠٧)- ينظر: المصدر نفسه: ٥٦/١، ٣١٤. والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٤٣٥/١.

(١٠٨)- ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٤٣٥/١. هناك قبائل تعود إلى إبراهيم، فهي ليست عدنانية ولا قحطانية، إنما أطلق عليها في التوراة اسم الأم (قطورة) التي كانت زوجاً لإبراهيم، ويقول جواد علي: "ولم أجد في الشعر الجاهلي هذه القحطانية والعدنانية التي يراها أهل النسب والأخبار": ٦٩/١، ويرى في مكان آخر من الكتاب "أن ما نسميه قحطانية أو عدنانية، إنما هو صفحة من صفحات النزاع الحزبي عند العرب في الإسلام شاء أصحابه ومثيروه رجعه إلى الماضي البعيد، ووضع تاريخ قديم له": ٤٩٤/١. والأغرب إن هذه المنافرة ولّدت أنساباً للفرس واليهود والكورد، إذ جعلت هذه الأقوام من أرومة عربية. ينظر: مروج الذهب، المسعودي: ٣٠٧/١.

(١٠٩)- المفصل: ١١٥/١- ١١٦.

(١١٠)- ينظر: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأول، د. طيب تيزيني: ٧٢/٢. إذ يتحدث عما يسميه العزل التاريخي والإستلهام التراثي والتبني التاريخي.

(١١١)- ينظر: الفكر العربي، محمد آركون، ص٤٦. وهو يدعو في كتابه هذا إلى احتواء

الأسطورة في تاريخ شمولي يرمي إلى إعادة بناء الماضي تفسيرياً. لقد اعتمدنا تصور العالم الروسي (أ. ف. لوسيف) للأسطورة بأنها عملية حيوية وليس اختلاقاً وهمياً، قائلاً بأنها مستوى ضروري من مستويات الوعي والواقع، ونتاج حسي وثيق بالواقع عن كتاب: (سحر الأساطير، م. ف. ألبيديل، ص١٩)، وهذا الفهم غريب على الثقافة العربية، إذ ذهبت معظم المعاجم العربية إلى أن مادة (سطر) لا تخرج عن البطلان (لسان العرب) أو الزخرف في القول (النهاية في غريب الحديث والأثر: ١٦٤/٢) أو الأحاديث العجيبة (أساس البلاغة: ٨٣٦/١).

(١١٢)- الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، محمد آركون، ص١٢٦، والنص منقول عن غودوليه.

(١١٣)- ينظر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، رون هاليبر، ص٣٨.

(١١٤)- بدأ الدرس التاريخي العربي- الإسلامي في المدينة أولاً واتجه إلى سيرة الرسول وأخبار الجماعة الإسلامية في القرن الأول الهجري، ولا يمكن أن نفصل هذا الأمر عن تأثير الجماعات غير الإسلامية وعلى رأسها اليهود في محاولة لتشكيل هوية خاصة، فضلا عن الحاجة الطبيعية المحكومة بسيرورة التطور الداخلي، ينظر: التكوين التاريخي للأمة العربية، ص٨٩

(١١٥)- لهذا ربط الذين دخلوا الإسلام من ابناء الشعوب الأخرى الإسلام بالعربية، فيروي البلاذري إن أبا جعفر المنصور حين سأل مولى لهشام بن عبد الملك سنة (١٣٢) عن هويته أجاب المولى "إن كانت العربية لسانا فقد نطقنا بها، وإن كانت دينا فقد دخلنا فيه". أنساب الأشراف: ١٤٧/٣- ١٤٨.

(١١٦)- أنساب الأشراف، أبو العباس البلاذري: ٢٤٠/٢. عن التكوين التاريخي للأمة العربية، هامش ص٨٤.

(١١٧)- يروي الطبري أن أشرس بن عبد الله السلمي، أمير خراسان، وعد من يسلم بالإعفاء من الجزية، فدخل الكثيرون الإسلام، فكتب الدهاقين إلى أشرس "ممن نأخذ الجباية وقد صار الناس كلهم عربا". تاريخ الطبري: ١٥٠٥/٢-١٥٠٦. ويقول د. الدوري: رأى بعضهم في دخول الإسلام إنتماء إلى العرب. التكوين التاريخي، ص٥١.

(١١٨)- فجر الإسلام، أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٠، ١٩٦٥، ص١٧٤. ويورد اسماء بعض من أبرز الموالي المترأسين لعلوم عصرهم (مجاهد بن جبر، وعطاء بن أبي رباح،

وطاووس بن كيسان، ومن بعدهم سفيان بن عيينة).

(١١٩)- معجم البلدان، ياقوت الحموي، مادة خرسان: ٣٥٤/٢ .

(١٢٠)- ينظر: مقدمة ابن خلدون: ٥٦٨/٢.

(١٢١)- الطبري السيرة والتاريخ، ص٢٨.

(١٢٢)- أعتقد أن إعادة النظر في ثنائية الرغبة/ الرهبة التي أشار إليها (ستيتكيفيتش) يمكن أن تلقي ضوءاً على طبيعة هذا الصراع، ينظر: العرب والغصن الذهبي، ص٣٥.

(١٢٣)- اعتمد الطبري في القسم الأول من تاريخه على (المبدأ) من سيرة ابن اسحاق وما رواه وهب بن منبه، فضلاً عن المرويات اليهودية. أما عند حديثه عن أخبار الفرس فقد اعتمد على تواريخهم، وكذا بالنسب للروم والنصارى. واعتمد على مرويات ابن اسحاق وهشام بن السائب الكلبي وووهب بن منبه وعبيد بن شرية في ما كتبه عن تاريخ العرب قبل الاسلام، ينظر: موارد تاريخ الطبري، د. جواد علي، مجلة المجمع العلمي العراقي،١٩٥٠ و١٩٥٢و١٩٥٤.

(١٢٤)- ينظر: اختلاف الفقهاء، الطبري، ص٣٣. إذ أورد حديثاً مفصلاً عن اختلاف الفقهاء في التعامل بين هاتين الدارين، منها: وقالوا إذا دخل المسلم دار الحرب فلا بأس أن يبيعهم درهماً بدرهمين ويبيعهم الخنزير والميتة والخمر ويربى عليهم ويبيعهم الفضة بالفضة والذهب بالذهب وكل ما نهي عنه الواحد باثنين وأكثر يداً بيد ونسيئة. وقالوا إذا دخل حربي بأمان إلينا فباع من مسلم درهماً بدرهمين طيبة بذلك نفسه كان ذلك رِباً لا يجوز وكذلك لو باع بعضهم من بعض لأن الدار دار الإسلام، وقالوا إن دخل مسلم دار الحرب فباع بعضهم من بعض درهماً بدرهمين إن ذلك لا يجوز. قالوا ولو شرب مسلمٌ خمراً في دار الحرب أو زنى ثم رفع إلينا بعدما خرج إلى دار الإسلام لم يقم عليه الحد... وقال أبو يوسف لا أجيز لمسلمٍ أن يشتري من حربي إذا دخل بأمان درهماً بدرهمين ولا شيئاً من الربا ولا يبيعه خنزيراً ولا ميتة. وقال مالك والشافعي وأبو ثور في ذلك كله لا يجوز في دار الحرب ولا غيرها لمسلم أن يبيع أو يشتري إلا كما يجوز له في دار الإسلام.

(١٢٥)- خوفاً من الطعن في معاوية ابن أبي سفيان لم يذكر ما جرى بينه وبين أبي ذر قائلاً: أمور كثيرة كرهت ذكرها، ثم يردف هذا الكره بقوله: فأما العاذرون معاوية في ذلك. ثم يذكر القصة، وذكره الأعذار لمعاوية وتجنبه لذكر ما شجر بينهما لا يفسر إلا بالحرص على عدم تشويه صورة

الصحابة عند المسلمين. وهذا موقف لا علاقة له بروح المؤرخ، ينظر: تاريخ الطبري: ٢٨٣/٤.

(١٢٦)- توزعت موارد الطبري الإسلامية بالشكل الآتي: في السيرة: عروة بن الزبير، وإبان بن عفان، والزهري، وموسى بن عقبة، وشرحبيل بن سعد، وعاصم بن عمر، وابن إسحاق، والزبير بن بكار. أما في الردة والفتوح ومقتل عثمان فهي: سيف بن عمر، الذي كان = =الراوي الرئيس، والمدائني، وأبو معشر، وفي الجَمَل اعتمد سيف بن عمر، وأبا مخنف، والمدائني، وروايتين عن نصر بن مزاحم، في حين كانت روايات أبي مخنف، والمدائني هي المعتمدة بشكل أساس في النهروان وصفين. واعتمد عوانة بن الحكم، وأبا مخنف، والمدائني، والواقدي وعمر بن شبة، وهشام الكلبي، وعلي بن مجاهد في أخبار خلفاء بني أمية. وعن أخبار خلفاء بني العباس اعتمد مرويات أحمد بن أبي خيثمة، وأحمد بن زهير، والمدائني، وعمر بن راشد، والهيثم بن عدي، والواقدي، وابن طيفور، وعلي بن مجاهد، والزبير بن بكار. وبالتأكيد أنه لم يعتمد عليهم بشكل متكافئ، إذ ذكر سيف بن عمر ٢٣٠ مرة، وأبا مخنف ٢٣٠ مرة، وعوانة ٤٧ مرة، أما البقية فكان الاعتماد عليهم محدوداً.

(١٢٧)- ينظر: خمسون ومائة صحابي مختلق، مرتضى العسكري، منشورات كلية أصول الدين، بغداد، ط ١، ١٩٦٨. إذ ناقش بإفاضة شخصية سيف بن عمر ومروياته. في الصفحات من ٣٩ الى ٦٢ من الجزء الأول.

(١٢٨)- ينظر: عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، مرتضى العسكري، دار الزهراء، بيروت، ط ٥، ١٩٨٣: ١٨/١. إذ أشار العسكري إلى أنه أبرز الجيوش الإسلامية في فتوحها قاسية متوحشة، وأظهر أن حروبها كانت حروب إبادة للبشرية، وعلى وفق المؤلف فإن سيف هو المسؤول عن الصورة الشائنة التي تكونت بشأن انتشار الإسلام بالسيف. أما بشأن اختلاق الأبطال، فينظر: خمسون ومائة صحابي مختلق للمؤلف نفسه، ص٢٤٣. ومن أبرز هؤلاء الأبطال: القعقاع بن عمرو التميمي وأخيه عاصم.

(١٢٩)- ينظر: القدر والإنسان (بحث ابستمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابن الأثير)، محمد جلوب فرحان، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص٧. عُدّ اعتماد الطبري الإسناد الحديثي رجعة في البحث التاريخي إلى الوراء نسبة لما قدمه اليعقوبي (ت ٢٩٢ هـ) وأعتقد أنه توقف عند رفع السند، وهذه سرعان ما اعتمدت عند المتأخرين لكنها لم تغير من سطوة تاريخ الطبري، وكان الأجدر الوقوف عند تجربة المسعودي (ت ٣٤٥ هـ)، ومن بعد مسكويه (ت ٤٢١ هـ) لأنهما أعادا النظر في طبيعة الكتابة التاريخية.

(١٣٠)- ينظر: تأصيل النص، محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ١٩٩٧، ص١٢.

(١٣١)- صريح السنة، ص١.

(١٣٢)- صريح السنة، ص٦.

(١٣٣)- انتهى النظر في الرجال وتجريحهم عند القرن الرابع.

(١٣٤)- تتكرر في مرويات سيف عبارات مثل: ولن تستطيعوا ذلك إلا بالله أو إذا أراد الله شيئا أصابه، وغيرها مما يوحي أن المسلمين كانوا مجرد أدوات لتنفيذ مشيئة إلهية، ينظر: تاريخ الطبري: ٢٤٤/٣ و٢٧٨. وسبق للدكتور محمد جلوب فرحان أن تنبّه لهذا الأمر في حديثه عن تاريخ ابن الأثير بقوله: "إن التاريخ عند ابن الأثير، حاله حال وضعه عند الطبري، تاريخ قدري، يرتبط بحدوث الوحي، وإفصاح السماء عن الحقائق الأزلية. والإشارة إلى أن أفعال الإنسان وما يقوم بتصنيعه على مستوى الحياة، أو على مستوى الفكر يخضع لمشيئة السماء". القدر والإنسان، ص٩- ١٠.

الفصل الثاني

التشكل الحكائي للمدونة التاريخية

المبحث الأول: سردية النص التاريخي*

الناظر إلى التاريخ الإسلامي يرى أن المدونات التاريخية طيلة القرون الأربعة الأولى مزجت بين دراسة الظواهر العامة المتكررة والقوانين والسنن التي تتحكم بها، بتأثير مباشر من النص القرآني، ودراسة الواقع المعيش نفسه، وهدف التاريخ أو غايته أومعناه. واستقلت مسألتا (سنن التاريخ) و(غاية التاريخ)، فيما بعد، بمصطلح (فلسفة التاريخ). هذا المزج أذاب الحدود بين ما هو عقائدي لا يخضع في الحكم عليه الا لسلطة الكتاب الإلهي وبين ما هو واقعي، فلا يكاد يخلو تاريخ إسلامي من مقدمة في خلق العالم، تصاحبها وتتداخل معها روايات عن نهايته، وأخبار عن غاية هذا الخلق وأسراره، وهذه المرويات كلها لا يمكن ادراجها في مجالِ ما هو تاريخي، لكنها شكَّلت الإطار للمدونة التاريخية، هذا التداخل يُبيح لنا القول أن التاريخ الإسلامي كان حكاية كبرى (حكاية الخلق أو الوجود)، ولَّدت يقينياتها من حاكمية النص القرآني وليس من حاكمية المعقولية العلمية(١). وأنّ طبيعة هذا البناء، فضلاً عن غاية البحث وهدفه، كانت دافعاً، للنظر في التداخل بين ما هو تاريخي وما هو سردي، وليس الدافع مجرد التسويغ لبحثنا، متوقفين عند السؤال الفلسفي بشأن التاريخ، الذي انطلق مع (فولتير)، فكان أول من استخدم هذا المصطلح، في القرن الثامن عشر الميلادي، دون أن يقصد به أكثر من عرض نقدي أو علمي للتاريخ، وبتعبير أدق كان يقصد به نوعاً من التفكير التاريخي يتقيَّد فيه المؤرخ بمقاييسه الخاصة، بدلاً من الاعتماد على ما جاء في الكتب القديمة. لكن ظهور هذا المصطلح قد سُبِق بإعادة النظر في مفهوم التاريخ، إذ اتخذ التفكير به (بشقيه الفلسفي والعلمي) بُعداً مغايراً في العصر الحديث(٢)، فذهب ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠) إلى أن "فكرة الماضي فكرة (طبيعية متوارثة) في التكوين الانساني"(٣). فيما ذهب كانت (١٧٧٠- ١٨٠٤) الى أن "فكرة التاريخ تستند إلى تفكير عقلي بحت أو استدلال عقلي بحت أو استدلال منطقي بمعزل عن التجربة"(٤)، وربما كان لهيغل (١٧٢٤- ١٨٣١) الأثر الأكبر في

هذا المجال حين ذهب إلى أن الإنسان ليس سوى صيرورته، وأن زمان الصيرورة الإنسانية ليس له علاقة بزمان الطبيعة، إذ الفكر وحده له تاريخ، يحفظ الماضي ويعكس المستقبل، لذا فهو يفكر ذاته ويتجاوزها بصورة جدلية (ديالكتيكية)، في مقابل الحياة العضوية التي لا تاريخ لها(٥). وعن هذا ولد التمييز بين الزمان الطبيعي، بوصفه تكراراً صرفاً، والزمان الإنساني المُتَجاوَز. هذا التفكير بالتاريخ فتح المجال واسعاً أمام فلاسفة التاريخ والمؤرخين اللاحقين، وربما كانت لتأملات (هايدجر) في (الزمان) الأثر التوسطي الأبرز، بين الفكر الحديث والمعاصر، فنحن نعلم، بفعل ما طرحه هايدجر (١٨٨٩- ١٩٧٦)، أن الكائنات الإنسانية موجودات زمانية أكثر مما هي كائنات تعاني فقط وتقاسي من عبء التحول الزماني. والتعالق بين الإنسان والعالم (الوقائع) يمر عبر الزمانية(٦). لكن هذه الـ(عبر) التي تشير إلى (قناة اتصال) تفترض مسبقاً وجود شفرة يخضع لها فعل التعالق نفسه، ربما تبرز هنا أهمية ما قدمه بول ريكور (١٩١٣- ٢٠٠٥)، إذ رأى في السرد الفعل الإنساني (الشفرة) في إعادة تصوير الزمن، ومن ثم تشكيل العوامل النفسية في تعالق مع عوالم الحياة الإنسانية، ويمكن تمييز الأحداث التاريخية عن الأحداث الطبيعية، بوصفها نتاج أفعال الفاعلين الإنسانيين الذين يريدون، بوعي قليل أو كثير، أن يحيطوا العالم الذي يعيشون فيه بالمعنى الرمزي. لذلك يمكن تمثيل الأحداث التاريخية واقعياً في خطاب رمزي، لأن هذه الأحداث نفسها رمزية بطبيعتها. ويصح الشيء نفسه على تأليف المؤرخ رواية سردية للأحداث التاريخية، فإن الصياغة السردية للأحداث التاريخية تفضي إلى تمثيل رمزي للعمليات التي تحاط فيها الحياة الإنسانية بمعنى رمزي"(٧). هنا تبرز المقابلة بين النص والمرجع، فضلاً عن الرمزية، وتغيب الزمانية عن الظهور لكنها حاظرة مع توالي تكرار مفردة السرد التي تشير ضمناً الى الزمانية، التي يحدّها ريكور، مقابلاً بينه وبين السردية، بالقول: "هي بنية الوجود التي تصل اللغة في السرد، والسردية هي بنية اللغة التي تكون الزمانية مرجعها الأخير"(٨). وهذا الأمر يعيدنا إلى الثنائية الأساسية التي حكمت فكر (ريكور): أنّ كل خطاب يتم إنجازه كحدث ويتم

فهمه أو إدراكه كمعنى، أي الحدث والمعنى، والفعل والفهم. والثنائية التي وقف عندها معظم المؤرخين المحدثين حين وزعوا الدرس التاريخي على محورين؛ الأحداث الواقعة فعلاً (الحدث المنجز والفعل)، والكيفية التي تسرد بها تلك الأحداث (النص والفعل اللغوي) لكن تأكيد (ريكور) دراسة السرد عموماً، والسرد التاريخي على وجه الخصوص، جعله يحظى بمكانة خاصة في هذا المجال، وهذا ما يدفعنا إلى الوقوف بتفصيل أكبر لآرائه، إذ أنه ذهب إلى أن "الإمكانات (الإنسانية) لا تسقطها وتشترعها سوى السرود والمرويات، فمن خلال القصص والتواريخ وحدها نحصل على دليل الممكنات الإنسانية"(٩)، لكن بناء هذه القصص لا يكون إلا على وفق (الذاكرة التاريخية) المحكومة بثلاث مقولات (التراثية، والتقاليد، والتراث)، ويحدد ريكور التراثية بأنها "إضفاء الزمانية على التاريخ بوساطة جدل بين آثار التاريخ فينا، واستجابتنا لها"(١٠). وهي وليدة الجدل بين الماضي المؤوَّل (الترسب) والحاضر المؤوَّل (الابتداع)، أما التقليد (التراث) فيشير ريكور إلى أنه "سنعني بالتراث العادات والتقاليد. والعبور من مفهوم إلى آخر ينطوي عليه لجوؤنا إلى فكرتي المعنى والتأويل"(١١). أما مقولة التراث لدى ريكور فمستمدةٌ من نقاشه مع جادامير وهابرماز، فالأول ذهب إلى أن التراث يضعنا في موقف قبل أن نكون أحراراً في انتقاد هذا الموقف، والثاني ذهب إلى القول بمثال لا تاريخي للاتصال غير المشوَّه. في حين رأى ريكور أن علينا أن نحترم دعاوى التراث بالحقيقة حتى يحين الوقت الذي يتغلب فيه برهان أفضل من ذلك، "ويخلص ريكور إلى أن التراث يجب أن يفهم بمنظور تاريخي حركي لتأثرنا بالماضي (فضاء تجربتنا) الذي يرتبط في آخر الأمر بأفق توقعنا اليوتوبي"(١٢). ويصل ريكور في النهاية إلى الحديث عما يسميه الهوية السردية على المستويين الفردي والجماعي، وهذه الهوية تتشكل من الانصهار بين السرد والخيال، فمعرفة الذات عملية تأويل وتأويل الذات يجد في السرد الوساطة الأكثر فاعلية وإقناعا(١٣). غير بعيد عن هذا ما قدمه فيلسوف ما بعد الحداثة (جان فرانسوا ليوتار) إذ استطاع أن يثبت أهمية الحكاية، "ليس فقط بوصفها

حقلا جديدا مهما للبحث، بل أبعد من ذلك بوصفها لحظة محورية للعقل البشري ونمطا للتفكير مشروعا بقدر مشروعية المنطق الصوري"(١٤). وهذا الربط دقيق بين الاثنين إذ ان المنطق الصوري (الأرسطي)، منصبٌّ على العلاقة الفكرية بين فكرة وأخرى فقط. فالقياس الذي يمثل الأنموذج للمنطق الصوري يتألف من مقدمتين ونتيجة (كل إنسان فانٍ- المهندس إنسان- فالمهندس فانٍ). القياس متماسك منطقياً، بعيداً عن المرجع (الواقع) فهو يتألف من ثلاثة حدود يبدأ بمقدمة كبرى تتضمن علة النتيجة كما هو واضح(١٥). وهذا الأمر نجده بوضوح أكبر لدى ليوتار نفسه الذي يقول: "الحكي هو الشكل الجوهري للمعرفة التقليدية"(١٦). فهو يرى أن العلم استند فى مولده إلى حكايات، يرصد ليوتار في كتابه (الوضع ما بعد الحداثي) حكايتين: حكاية الثورة الفرنسية، التي تحكي عن بطولة البشرية في سبيل التحرر، إذ أنّ الإنسان يحصل على حريته ويخلق المعايير الاجتماعية بإجماعه على قواعد معينة يتم التوصل إليها عن طريق المداولة والحوار، بهدف تحقيق التقدم. ويقدم العلم لهذا الشعب المعرفة بالواقع التي على أساسها يقوم بالتشريع لنفسه. فالعلم أداة الشعب فى التحرر، لذلك يساند الشعب العلم ليدافع عن حقه فى المعرفة، ويُزيح الكهنة والطغاة الذين يحولون دون حريته بحجب المعرفة وهنا "تلجأ الدولة إلى حكاية الحرية في كل مرة تتولى فيها السيطرة المباشرة على تأهيل الشعب، تحت اسم الأمة لكي ترشده إلى طريق التقدم"(١٧). أما الحكاية الأخرى فهى حكاية التنوير الألمانية، فهنا تنتظم المعرفة بمجملها، علمية وغير علمية، في نسق يرتبط بمثل أخلاقي أعلى للدولة والأمة يَستنبط من ذاته كل شيء. فالمعرفة هنا معرفة تأملية ترتبط بمبدأ يعلو على الشعب والعلماء معاً، هو الحياة أو الروح، وهاتان الحكايتان توضحان أن الحكاية "تتيح للمجتمع الذي تُحكى فيه، من جهة، أن يحدد معاييره لل(كفاية)، ومن جهة أخرى، أن يُقيِّم على أساس تلك المعايير ما يُؤَدِّي أو يؤدَّى فيه"(١٨)، ويضيف: "قبل أن تبلغ المعرفة العلمية هذه النقطة (المشروعية) التي يسميها بعضهم الموضوعية، تبحث عن حلول أخرى، والشيء البارز هو أنها لم تستطع لزمن طويل

سوى اللجوء في حلولها إلى إجراءات تنتمي إلى المعرفة الحكائية، سواء بشكل صريح أم لا"(١٩)، هذا التأكيد الذي يدخل ضمن البعد المعرفي الإنساني (نظرية المعرفة) يمكن تدعيمه بالنظر في تطور الدرس اللغوي، الذي لم ينفصل عنه (البعد المعرفي) في الفكر الفلسفي الحديث، وربما يمكن أن ندعم ما سبق الحديث عنه بالنظر في فرضية سابير- ورف القائلة بأنه "ليست صياغة الأفكار مساراً مستقلاً وعقلياً بحسب مفهوم هذه العبارة القديم، لكنها مرتبطة ببنية قواعدية محدودة وتختلف، على نحو متغير جداً، من قواعد إلى أخرى، فنحن نجزّىء الطبيعة وفقا للسبل التي ترسمها لغتنا الأم"(٢٠). وهذا يتفق مع ماذهب إليه (كار) بقوله: "المؤرخ مرغم على الاختيار فاستعمال اللغة يمنعه من أن يكون حياديا"(٢١) وإن هذا الخضوع لهيمنة البنى اللغوية يُقابل ما سمّاه (كولنجوود) بـ(التكيّف التأريخي للأحداث)، "إذ تُبنى الوقائع من خلال بيانات انتهى إليها (المؤرخ) قياساً إلى مقاييسه الخاصة. وتكييفٌ كهذا للأحداث بطريقة عامة من خلال اللغة الناقلة، لا يتم إلا من خلال ذاتية المؤرخ نفسه. هذه الذاتية تؤكد أن الوقائع لا تُعرف ولا تُلمس إلا بالسرد شفوياً كان، أو كتابيا.. ولا يتصور مصنف يطابق الحدث الواقع كامل المطابقة"(٢٢)، وهكذا لا يمكن للتاريخ أن يستغني عن الرواية أو السرد في تجميع أحداثه، إذ إنّ فعل السرد في التاريخ هو الفعل الذي تتأسس بموجبه، معرفتنا بالماضي. لكن السرد التاريخي لا يعني نقل الحقيقة كما هي، إنما كما يتصورها المؤرخ نفسه(٢٣)، ومن ثم لا يمكن فصل السرد عن الخيال، فالخيال هو الذي يحكم عملية تَمَثُّل الواقع الزائل الذي ينبغي حكايته لإعادة تشكيله على وفق نماذج لا يمكن فصلها عن الراوي ذاته، لهذا ذهب (ماكولي) الى القول: "يلزم أن يكون المؤرخ الكامل على درجة من الخيال الجبار الذي يضفي على قصصه ألواناً من التأثير والجمال"(٢٤)، والتأثير والجمال يقابلان التكيّف التاريخي عند كولنجوود الذي سبق له أن قابلَ بين إنتاج المؤرخ، وإنتاج الروائي، بوصف الاثنين من نسج الخيال، فالمؤرخ يلتزم بالصورة التي يرسمها حدود المكان والزمان، وذات صلة بالمادة التاريخية، وخاليةً من التناقض (متسقة)

وهذه الأمور غير ملزمة للروائي(٢٥)، على أنهما يجتمعان، ويلتقيان، في إبداع الوقائع، إذ إن "الوقائع التاريخية وحدات من الفهم تُستخلص بجهد من الماضي؛ ومن ثم فإن هذا الماضي لا يفعل بوصفه مجموعة من المعطيات الجاهزة، بل بوصفه المجال التاريخي. ولما كان عدد هذه الوقائع لا متناهياً من حيث الامكان؛ ولما كان من الممكن أن تُجمع وتُفسّر بعدد لا متناه من الطرائق، فإن ما يفعله المؤرخ هو أن يبدع عدداً من الوقائع في أثناء ربطه هذه الوقائع بعضها الى البعض الآخر في عدد من العلاقات. وهذا ما يفعله الروائي أيضاً فيما عدا أن وقائعه وعلاقاته ينبغي أن تتمشى مع مجموعة مختلفة من المعايير، وهكذا فإن ما يصنع المؤرخ هو إبداع النص.. (بخلقه) شبكة من العلاقات بين عناصر متميزة من قبل"(٢٦)، ويَسيرَ العروي في المقابلة شوطاً أبعد حين يجعلها بين المؤرخ والشاعر، إذ يرى "أن المؤرخ لا يجعل من أخباره عملاً مؤثراً إلا في إطار قالب شعري. على مستوى تحقيق الأحداث، والفرق واضح بين ما حصل فعلاً وما كان ممكناً ولم يتحقق، لكن على مستوى الشكل والعبارة، عند جمع الاخبار وتأليفها، عند انتقاء الكلمة المؤثرة والجميلة والبليغة، هل يبقى الفرق بالوضوح نفسه؟ ألا يقترب التاريخ من الادب، الكلاسيكي والواقعي بخاصة؟ يستعمل المؤرخ الأساليب البلاغية كلها، من تقديم وتأخير، من إجمال وتفريع، من إيجاز وإطناب، الخ، بل يدعو المقام إلى محاذاة الواقع بالمحتمل، القطعي بالظني، إذ الواقع يبدو أحياناً مستحيلاً، في أثناء عملية التألفة"(٢٧). لهذا ذهب الى القول: "إن معظم المؤلفات التي تسمى غالباً مراجع تاريخية هي في الواقع أدبية"(٢٨)، وهذا الأمر ينسحب على النصوص كلها كما يرى التأريخيون الجدد، "ليس هناك حدود فاصلة في حركة تداول ما هو أدبي، وما هو غير أدبي فلا يمكن لأي خطاب مهما كان أدبياً أو غير أدبي أن يعطي حقيقة غير قابلة للتغيير"(٢٩)، وهذا الأمر نجد ما هو أبعد منه لدى معظم المدارس النقدية الحديثة، التي ترى أن البشر يتعرضون لعملية إخضاع تصوغ طرائق صناعتهم للأحداث، لهذا لا يكون التاريخ مجرد حقائق وأحداث بمقدار ما هو منظومة

علاماتية ألسنية (لغوية). وهنا نجد من الضروري أن نقف عند قضية تُعد من أبرز قضايا نظرية المعرفة، وهي قضية الذاتية والموضوعية، إذ إنّ هناك قسطاً من الذاتية لا يمكن إنكاره، يضاف إلى الوقائع التاريخية ليجعل منها حقيقة تاريخية، بل لا يمكن الحديث عن حقيقة تاريخية بمعزل عن ذات المؤرخ الذي يدركها، فالحقيقة التاريخية مزيج من بعض الوقائع التي اختارها المؤرخ ونظّمها، ومن ذاتيته، في تجاوبه مع هذه الوقائع*، مزيج من الماضي الذي تمثله الوقائع والحاضر الذي يمثله المؤرخ، "فالحديث عن أهمية حدث ما يمثل فعل الذات بصورة مباشرة إذ الأهمية موكول لنا- نحن كذوات- تقديرها"(٣٠)، وعلى وفق هذا يذهب جادامير إلى القول: "إن البحث التاريخي محمول للحركة التاريخية التي تتضمن الحياة، ولا يمكن فهمه وجوديا انطلاقا من المادة التي يفترض أن البحث يجري حولها وعليها، ويبدو أن لا وجود لمادة كهذه"(٣١). في مقابل هذا النفي لوجود المادة (الوقائع) كان (كار) قد طرح نظريةً تفاعلية في إجابته عن السؤال: ما هو التاريخ؟، مفادها: "أن المؤرخ ووقائع التاريخ، هما، ضروريان بعضهما لبعض، فالمؤرخ بلا وقائعه هو بلا جذور وعقيم، والوقائع بلا مؤرخ عديمة الحياة والمعنى"(٣٢)، وإن تشكيل المعنى ومنح الوقائع الحياة لا يَتُمانِ خارجَ دائرة الذاتية، وهذا ما دفع (كار) نفسه إلى الاستشهاد بنص للفيلسوف (باراكالو) يقول فيه: "إن التاريخ الذي نقرأ، على الرغم من قيامه على الحقائق، فهو ليس حقيقياً بالتأكيد، لكنه سلسلة من الأحكام المقبولة"(٣٣). وعلى هذا التراث ولدَت رؤى (هايدن وايت) الذي ذهب الى القول: "أن نتعرف على السرود التاريخية بوصفها خيالات لفظية ذات مضامين هي في الحقيقة مُختلقة لا مكتشَفة"(٣٤). ورأى في دراسة له عن (ريكور) أن القصص التاريخية "تختلف عن القصص الخيالية بكونها تشير إلى وقائع حقيقية، لا إلى وقائع متخيلة. لكن القصص التاريخية (الحقيقية) لم تكن لتختلف عن الوقائع التاريخية من حيث ملامحها الشكلية، لأن التاريخ نفسه كان كتلة من القصص المعيشة التي لا تنتظر سوى المؤرخ الذي يحولها إلى نظائرها النثرية"(٣٥)، والنظائر النثرية يوضحها

بالقول: "كل تاريخ زمني ترميز من الدرجة الأولى للزمانية، ينتظر القوى البانية للحبكة لدى المؤرخ ليحولها إلى تاريخ"(٣٦). ويأخذ على ريكور أن الأخير طبّق فكرة القصة المتقنة، أي القصة ذات الحبكة على السرد التاريخي، الأمر الذي يجعل الكتابة التاريخية قضية أسلوب وتماسك داخلي، أكثر مما هي ملائمة مع ما تمثله(٣٧). ونستطيع أن نتلمس وعياً مبكراً لدى العرب حينما عدّوه فناً من الفنون، وليس هناك من فنٍ لا يتدخل صانعُه فيه، ولو عُدنا الى المدونة التاريخية الإسلامية لرأينا أن هناك قاسماً مشتركاً بين المؤرخين كافة في النظر الى التاريخ بوصفه حدثاً- غاية، ووقت، وتأريخ- فيما اختلفوا في اعتماد الصورة (المخيلة) وفي دور (الناظر)- المؤرخ نفسه- في بناء التاريخ. فالناظر فيما قدمه خليفة بن خياط، وأبو زرعة الدمشقي، والفسوي، يرى انشغالهم بالتأريخ، مُشكّلين تيارَ التأريخيين، وشكّل البلاذري واليعقوبي والمسعودي، تيارَ المؤرخين، إذ انشغلوا بالتاريخ، فيما توسطهم الطبري في تاريخه، خالقاً تياراً وسطياً(٣٨). وإذا ما نظرنا الى جهد المؤرخين على وفق توافر الأبعاد الثلاثة السابقة (الحدث، والصورة، والناظر) نستطيع أن نعدّ المؤرخ سارداً (روائياً)، كما يمكن النظر إلى الحكاية التاريخية على أنها نص أدبي (روائي). ولم يكن هذا الأمر خافياً على المؤرخين العرب، وهذا ما نجده بوضوح في معنى الجذر اللغوي لمادة (خبر)، إذ أنها تطابق التاريخ من حيث أنه قصة أو حكاية لا تتضمن أي تحديد في الزمن، وإن كان معناه في الأكدية (أرخو) أي الشهر أو القمر(٣٩). ويشير روزنتال إلى "أن الرواية في الأدب العربي تتمثل إلى حد كبير بالرواية التاريخية، وقد نظر المتعلمون المسلمون دائماً إلى الروايات التاريخية والقصص الأخرى كإنتاج بدائي"(٤٠)، ولا يبتعد الدوري كثيراً عن هذا الرأي حين يقول، واصفاً المؤرخين العرب الأوائل: "إن هؤلاء الرواة الأولين هم اقرب إلى القصاص منهم إلى المؤرخين"(٤١). وضرب مثلاً بابن إسحاق ووهب بن منبه وعبيد بن شرية وعنهم نقل الطبري الكثير من أخباره- وربما سيُحاجج البعض بأن المؤرخ المسلم- وليكن الطبري مثالاً- اهتمَّ بالسند توخياً للحقيقة، لكن علينا أن نعرف أن

السند لا يوصلنا إلى الحقيقة (الفعل)، وإنما إلى الراوي الأول فحسب(٤٢)، والسند "يتطلب الإجماع لصحته، والإجماع يتطلب السند، أي أن سلطة الإجماع تتطلب سلطة العلم، وسلطة العلم تتطلب سلطة الإجماع"(٤٣).

وربما كان اعتماد الطبري على روايات (سيف بن عمر) عن الردة– على الرغم من أنه ليس له رأي حسن فيه، ولدى غيره متهم بالزندقة، وتجاهله روايات الواقدي- يؤكد الجانب الأدبي- البياني- الذي تحرك صوبه (الطبري)، وكان عز الدين إسماعيل دقيقاً في قوله: "إن كتب السير والمغازي جمعت بين العلم والفن، جانب العلم فيها يتمثل في أن السير والمغازي تعتمد أساساً على مادة تاريخية، فهي تحكي عن شخوص تاريخيين، وأحداث ووقائع تاريخية في معظمها. وأما جانب الفن فيتمثل في الطابع القصصي الذي تصاغ فيه هذه المادة، فهي إذن مادة تاريخية تُعرض في قالب قصصي"(٤٤). ومن قبل تنبه المستشرق غرونباوم إلى التشابه بين أسلوب الرواية في المغازي مع الأسلوب الذي كُتبت فيه الأيام (أيام العرب)، "عندما أصبح وصف أحداث عصر النبي أمراً ضرورياً لم يكن من الممكن الاعتماد إلا على الأسلوب الذي كانت قصص الأيام تحكي به مواضيعها، ففي هذه القصص المروية بكيفية رائعة، وبلغة دقيقة وجذابة، لم يكن بإمكان وضوح رواية الحدث الجزئي أن ينسينا التأثير الكبير للأساليب الأدبية التي تجبر الراوي على اللجوء إلى حلقات، بل إلى نماذج ثابتة ومكررة"(٤٥). وهذا الأمر يقودنا إلى الحديث عن الـ(الحبكة)(٤٦) المُشَكّلة للنص التاريخي، هي أيضا تستدعي الانطلاق من الجذر المؤسس (المحاكَاة) بوصفها الفعل المائز للإنسان، إذ "إن المحاكاة أمر فطري موجود للناس منذ الصغر، والإنسان يفترق عن سائر الأحياء بأنه أكثرها محاكاة، وأنه يتعلم أول ما يتعلم بطريق المحاكاة"(٤٧)، والمحاكاة لدى أرسطو ترادف التمثيل (المشابهة)، "فكما أن من الناس من إنهم ليحاكون الأشياء ويمثلونها بحسب ما لهم من الصناعة أو العادة.."(٤٨). وهذا التمثيل يتسع ليشمل معظم الإنجازات اللغوية، "أما الصنعة التي تحاكي باللغة وحدها منثورة أو منظومة... فلم يعرف لها اسم حتى الآن"(٤٩)،

ويضرب أمثلة بمحاورات سقراط والشعر (التعليمي)(٥٠)، وبعد أن يتحدث عنه (المحاكاة) بوصفها محاكاة للأفعال (أناس يعملون) يقول: "توجد في الكلام المنثور والشعر الذي لا تصاحبه الموسيقى، فهوميروس مثلا يصور الناس خيرا مما هم، وكليوفون يصورهم كما هم..." (٥١).

والتصوير لدى أرسطو هو تصوير أفعال (أعمال)، وهنا يبرز مصطلحان رئيسان: مصطلح القص: "القصة هي محاكاة الفعل. وأعني بالقصة نظم الأعمال" (٥٢). ومصطلح العقدة (الحبكة): "في كل تراجيديا عقدة وحل.. وأعني بالعقدة ما يكون من البدء إلى ذلك الجزء الذي يحدث منه التحول إلى سعادة أو إلى شقاء. وبالحل ما يكون من بدء التحول إلى النهاية" (٥٣). وفي الفقرة (٢٣) يتوقف لدى التمييز بين السرد الروائي والكتابة التاريخية فيقول: "أما عن صنعة المحاكاة التي تقوم على السرد الروائي وتصاغ في كلام منظوم فبيِّنٌ أن القصة يجب أن تنظم نظما يعتمد على الحركة والعمل كما في التراجيديات، وأن تدور حول فعل واحد تام مكتمل له أول ووسط وآخر، حتى تكون كالحيوان الواحد التام فتحدث اللذة الخاصة بها. وينبغي ألا يكون نظم الحوادث كما في التاريخ، إذ يلزم ألا يمثل فعل واحد بل زمن واحد، فتستقصى الحوادث التي وقعت في هذا الزمن لفرد أو لجماعة، والتي لا ترتبط بعضها ببعض إلا ارتباطا عارضا" (٥٤). وهكذا نرى أن أرسطو في الوقت الذي وضع فيه أيدينا على المحاكاة والحبكة، منحنا نظرة ثاقبة عن طبيعة التدوين التاريخي نفسه، لكن لا ندري هل أشار في ما قاله سابقاً إلى ما موجود أم إلى ما يجب أن تكون عليه الكتابة التاريخية؟. وفي كلا الأمرين نرى أن وضع الزمن بوصفه العمود الفقري للسرد التاريخي نظرة دقيقة، لكن من المهم التنبه إلى أن كون الزمن يشكِّل العمود الفقري لا يمنع من الحديث عن كيفية بناء السرديات التاريخية حول هذا المحور الأساس. غير إن هذا لم يحصل إلا في العصر الحديث، إذ تم النظر إلى أنه "لا توجد الوقائع (التاريخية) معزولة بعضها عن بعض، ومعنى ذلك أن نسيج التاريخ مماثل لما نسميه (الحبكة)، وهي مزيج يتصف بطابع إنساني شديد البروز وبالقليل

جداً من الطابع (العلمي)، كما تختلط فيه الأسباب المادية والغايات والمصادفات، أو بعبارة موجزة هي شريحة من الحياة يقتطعها المؤرخ وفق اختياره، وتكون فيها للوقائع صلاتها الموضوعية وأهميتها النسبية"(٥٥)، ويضيف الكاتب موضحاً ما سبق: "ولكلمة (حبكة) شأن إنساني مماثل لما تتناوله الدراما أو الرواية... وهذه الحبكة التاريخية لا تنتظِم أحداثُها بالضرورة وفق تعاقب زمني، فهي مثل الدراما الباطنية (النفسية) تستطيع أن تبسط أطواؤها متنقلة من مستوى إلى آخر... ويمكن للحبكة أن تكون مقطعاً مستعرضاً يضم إيقاعات زمنية متفاوتة، أو تحليلاً طيفياً لكنها تظل دائماً حبكة لأنها تدور على شؤون إنسانية، ولأنها لن تكون أبدا قطعة من الحتمية الآلية"(٥٦). فإذا كُنّا توقفنا في حديثنا السابق عند الجانب المعرفي (الفلسفي) فإن ما نسعى إليه هو الوقوف عند النظر إلى الحبكة في النص التاريخي. فمع هايدن وايت وبول فين والتأريخانيين الجدد، تعزَز هذا النظر، فذهب بول فين إلى أنه "سيظل (التاريخ) من حيث الأساس قصة تُروى، وما نسميه تفسيراً ليس إلا الطريقة التي تنظِّم القصة نفسها بها داخل حبكة قابلة للفهم"(٥٧). ويذهب إلى أن الواقعة التاريخية لا تعني شيئاً إذا ما جعلنا منها بطلة أو نكرة في إحدى درامات تاريخ الفن(٥٨). ويقارن بين التاريخ والمسرح فيقول "في التاريخ كما هي الحال في المسرح من المستحيل عرض كل الأشياء في آن واحد معاً، لا لأن ذلك يتطلب عدداً هائلاً من الصفحات بل لأنه لا وجود لواقعة تاريخية أولية، أي لا وجود لحدث هو بمثابة الذرة أو الوحدة الأكثر بساطة"(٥٩). ويعيد فيين النظر بتحديد (الأحداث) بما يناسب ما سبق "ليست الأحداث أشياء أو موضوعات صلبة أو مواد بل هي تقطيع وتفصيل نقوم به بكل حرية لتقسيم الواقع، أي إنها مجموع العمليات التي تتبادل بواسطتها تلك المواد المتفاعلة التأثير والتأثر، والمواد هي البشر والأشياء، فالأحداث ليست لها وحدة طبيعية"(٦٠). وهنا تبرز الذات الفاعلة (ذات المؤرخ)، إذ "يقوم المؤرخ بعملية التقطيع والتفصيل داخل الشهادات والوثائق ليعد الحدث كما اختار له أن يكون"(٦١)، وهذا يبرز كون التاريخ رواية للأحداث خاضعة للانتقاء والتبسيط

والتنظيم، ومن ثم تُروى بضمير المتكلم أو بضمير الغائب، كما يمكن رواية الأحداث بحيث تكون الخاتمة متوقعة منذ البداية، أو الوصول المتسلسل (المكتشف تدريجياً)(٦٢). ويرى فيين أن "الوثيقة ليست محاكاة بل هي حكاية عنه أي التاريخ رواية على لسان المؤرخ/ المؤلف لا على لسان الشخصيات نفسها في أثناء الفعل"(٦٣). وينظر إلى الزمان بوصفه الوسيط الذي تنمو فيه الحبكات التاريخية دون قيود(٦٤).

وهذا يُدخل المرويات التاريخية في إطار السرد، لكن يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار أن السردية قد حُدّت بأنها العلم الذي يعنى بمظاهر الخطاب السردي أسلوبا وبناء ودلالة(٦٥) (راو- مروي- مروي له)، بغض النظر عما إذا كان الراوي حقيقيا أو خياليا(٦٦). وهذا ما يُسوّغ اشتغالنا على النص التاريخي عموماً ونص الطبري على وجه الخصوص.

المبحث الثاني: بنية الخبر التاريخي

ربما يتبادر إلى الذهن سؤال مفاده هل هناك خصوصية تُميِّز الخبر التاريخي* عن غيره من أشكال الكتابة الخبرية الأخرى؟. انه السؤال الذي يُحرِّك عملنا هنا. وكانت دراسة فرانز روزنثال لتاريخ الخبر سبّاقة في رصد تشكّله، وإن عبر ملاحظات سريعة ذات طابع تاريخي، ولم يتوقف فنياً إلا عند السجع في الكتابة التاريخية، وأشار في حديثه عن تاريخ الخبر إلى أن "أقدم صور التاريخ الإسلامي هو الوصف الشامل لحادثة واحدة، لا يزيد طولها غالباً على بضع صفحات، وهي (كلمة خبر) استمرار مباشر لقصص الأيام"(٦٧). وأشار إلى أن الفاصل بين خبر وآخر هو سلسلة الرواة، ثم يؤكد أنّ هناك ثلاثة مظاهر مازَت كتابةَ الخبر هي: "إن كل خبر تام بنفسه، فإذا تكون الكتاب التاريخي من أكثر من خبر واحد... فإن وضع الخبر الواحد بجانب الخبر الآخر... يدل أحياناً على انتقال التركيز التاريخي من منطقة جغرافية إلى أخرى، ويدل في الغالب على تقدم في الزمن*... والظاهرة الثانية إن صورة (الخبر) احتفظت منذ عهد سلفها القديم، قصص الأيام، بخصائص القصة القصيرة المروية بشكل حسي×، وبتفضيل الوقائع المثيرة الملونة على الحقائق الرزينة، وكثيراً ما تعرض الواقعة بشكل حوار بين المشاركين البارزين في الحادثة... والمظهر الثالث المميز لصورة الخبر.. (أنه) بِعَدّه استمراراً لقصص الأيام، وصورة من صور التعبير الفني احتاج إلى الاستشهاد بالشعر"(٦٨). وهذه الملاحظات، على الرغم من أهميتها الكبيرة إلا أنها بقيت في حدود الملاحظات السريعة، ولم تأخذ بعداً كلياً في تحديد كيفية بناء المتواليات الخبرية .المتسلسلات .(الحكاية التاريخية)، ولم ينظر المؤلف في طبيعة العلاقة بين (القصة) الواسعة؛ سيرة الرسول أو مقتل الخليفة عثمان أو استشهاد الحسين.. وسوى ذلك، والخبر المفرد المروي ضمن هذه الحوادث الكبرى.

وبعد ذلك بأكثر من نصف قرن جاءت دراسة عياد لتتوقف عند درس الخبر بوصفه جنساً أدبياً "استقل عن التاريخ واكتسب قيمة أدبية خالصة عندما عرفت

الحضارة العربية طبقة متوسطة من التجار والكتاب وأصحاب الحرف، اهتمت بالسمات الفردية للبشر"(٦٩)، والخبر المدروس هنا هو الشكل الجنيني للقصة القصيرة، لكن الكاتب يشير بوضوح إلى أنه ولِد (قبل أن يستقل) في المتن التاريخي، ولا يعني استقلاله فقدان المتن التاريخي للبناء الخبري، إنما العكس تماماً فلحظة استقلاله تفترض أن ثمة تطوراً داخلياً في بنية الثقافة، يقود حتماً إلى تطور البناء في المتن الأم (التاريخي) نفسه، وهذا ما يحتاج إلى برهنة. وقد وقف شكري عياد عند حدود وضع تصنيف مورفولوجي، مكتفياً بنظرات أسلوبية سريعة، أهمها حديثه عن دور الراوي في الخبر، "ولعل أهم ما يميزه (الأسلوب) هو دور الراوي. ومن المفارقات العجيبة أن القارىء لا يكاد يلحظه، مع أنه عمود القصة. والنقاد البنيويون يشبهون الراوي في القصة بصوت، لكنه في هذه القصص عين، ولذلك لا يشعر القارئ بأي أصوات أخرى في هذه القصص، مع أنها مليئة بالحوار المحكى"(٧٠)، ولكن ما يعنينا هنا الخبر داخل متنه التاريخي، وليس بعد أن استقل عنه، وهذا ما سعت إليه الدكتورة سيزا قاسم بدراستها (الخطاب التاريخي من التقييد إلى الإرسال: قراءة في الطبري والمسعودي وابن خلدون) التي أكدت فيها ملاحظات الدكتور عياد السابقة، إذ رأت أنّ أهم سمات الخبر تكمن في كونه "يقوم أساسا على جدل يتجاذب هوية الراوي وهوية الشخصيات، وكثيرا ما يكون الإعلاء لهوية الشخصيات، ويترتب على ذلك أن الخبر يؤكد السياق الزمكاني لوقوع الحدث أكثر من تأكيده سياق الرواية نفسها. وينحو الخبر نحو المحاكاة المباشرة أكثر مما ينحو نحو التمثيل القصصي واقتناص اللحظة المعيشة. وقد يصعب ربط الخبر بغيره من الأخبار لأنه وحدة تامة مغلقة على نفسها"(٧١) في حين أن الأمر الذي تؤكده المدونات التاريخية يتمثل في كون الانتقالة الأولى تشكّلت من تخلص هذا المتن من هيمنة الإسناد الحديثي والانشغال بالرجال وسلاسلِهم عن المتن نفسه، "بدؤوا تاريخهم شفوياً، كما كانت كل نواة علم لهم شفوية؛ وبدأ الجيل الأول الذي شاهد هذه الحوادث واشترك فيها يرويها، وتحملها عنه الجيل الذي بعده، وقيد بعضهم منها

أحاديث متفرقة كالذي نرى في كتب الحديث، حتى إذا جاء القرن الثاني رأينا قوماً يبدؤون في جمع أخبار الحادثة الواحدة، وضم بعضها إلى بعض، وتدوين ذلك في رسالة أو كتاب"(٧٢)، ونحن نعلم أن القرنين الأول والثاني مثّلا لحظة وعي الذات(٧٣)، ومن ثم كان التأكيد الأكبر لإبراز خصائصها من خلال جمع تراثها، لهذا كانت هيمنة السند مسألة طبيعية، ولكن، منذ القرن الثالث بدأ الدرس النقدي وإعادة النظر في المادة المجموعة وتقعيد القواعد تُشكّل السمات المائزة له، وهذا لا يعني انتهاء الجمع واختفاء الأجناس المعرفية التي اعتمدته، "هجم المؤرخون على فروع العلم المختلفة، وأخذوا في تدوينها وترتيبها وترقيتها، من كتب حوادث مختلفة إلى كتب جامعة، ومن مسائل منتشرة إلى كتب منظمة، ومن سرد حوادث إلى ترتيبها حسب السنين"(٧٤).

وضمن هذا المناخ، مناخ التحول من الذاكرة إلى الكتاب، بقيت المدونة الأولى محتفِظة بالكثير من سمات المعرفة الشفاهية، لهذا نرى أن التاريخ الأسلامي تَشكَّل من سلاسل خبرية عُدَّت مروياتها وثائق عن العصور الأولى، ومنذ لحظة التدوين الأولى برز الشقاق العقائدي يفعل فِعله المؤثر مؤكداً أن ليس هناك ثقة بالخبر (الرواية)، إنما الثقة في سلسلة الرواة، وهذا الأمر يبرز لنا أن ثمة تعدداً صوتياً (بوليفونيا) اخترق السرود التاريخية معظمها، ربما كان تاريخ الطبري(٧٥) الأبرز في هذا المجال، أُجبِر المؤرخ عليه أمام الكَم الهائل من المرويات المتعلقة بالحادث الواحد. هنا يثار تساؤل عن أهمية صاحب الخبر، هل هو مجرد ناقل، أي وسيط مجرد مثله مثل أية واسطة أخرى؟.

وأُلغيت سلاسل السند من المؤلفات التاريخية المتأخرة، وبهذا تحوّل الخبر، المتصارع، إلى حقيقة لا تقبل الشك، فاقداً تعدده السابق، وبهذا أُدخِل الخبر التاريخي فضاء الآيديولوجيا، متحولاً إلى نصٍ قدسي مذهبياً، وبهذا رسخ بُعده القصصي في وقت أريد من هذه الأحادية أن تؤكد مطابقته للحقيقة. هذه الأحادية

خلقت فضاءات متعددة للحقيقة، تعددت بتعدد المذاهب الأسلامية، مُعمِقَةً البعد عن الحقيقة المزعومة. إذ أصبحت الحقيقة مرتبطة بالرجال، والرجال بتمذهباتهم. وهذا يبرز لنا أن تعددية المرويات في تاريخ الطبري تضعنا أمام أمرين، أولهما أن سلاسل الرواة تُمثّل أصواتاً روائية مكتملة الحضور والفاعلية، لأنها أصوات ترتبط بجذور آيديولوجية قد تصل إلى حدّ التعارض، مثلما يضعنا الصوت المنفرد على حقيقة أن الطبري هنا اتخذ منه زاوية للنظر الخاص للحادثة، والآخر أن الحديث عن الحقيقة الموضوعية للمدونة التاريخية، حديث يرتبط بالتوجه الآيديولوجي، فليست هناك حقائق خارج وهو. وهذا يُرسخ العلاقة بين النص التاريخي الإسلامي والنص الأدبي (المدونات السردية). فبعد أن توقفنا فيما سبق لدى الجانبين الملحمي والقدري بوصفهما المُؤطِرَين للتفكير بالتاريخ لدى المسلمين - العرب عموماً - نرى أن مسألة الحقيقة الموضوعية تُشكِّل ثالثة الأثافي في أدبية النص التاريخي الإسلامي، وهكذا نرى أن الخطاب التاريخي الإسلامي يخضع لما سمّاه بارت الوصلات السمعية للكلام (حدثنا ومرادفاته) أي أن "الخطاب يذكر فعل الراوي وكلام المعبر الذي يحيل إليه. ويميز هذا الوصل الكلامي.. كل ذكر للمصادر، والشهادات، وكل مرجع إلى سمع المؤرخ"(٧٦)، وفي مكان آخر يشير بارت إلى أن "التاريخ الحار العاكف على صنع نفسه هو تاريخ سماعي"(٧٧).

هذا التأكيد على السمع والمسموع ينطبق بشكل كبير على طبيعة الخبر في المدونة الإسلامية، "لقد كانت الرواية التاريخية الإسلامية في أصلها من منتوجات الجزيرة العربية، بصرف النظر عن وجود مقدار كبير من الأدب التاريخي الفارسي الذي عرفه المسلمون، وسرعان ما عدّوه أسطورة، وفي مراحلها الأولى (المرويات التاريخية) كانت قد سبقت تبلور العلم والأدب الإسلامي، ثم صارت جزءا من الأدب التاريخي الذي لم يعد ينقله القصاصون، بل أصبح ينقله العلماء كتابة أو مشافهة دون أن ينتبهوا إلى أصوله القصصية"(٧٨) الشفاهية. وهذا يفترض دائرة إرسال، تقليدية، قد نستطيع إيضاحها من خلال الترسيمة اللاحقة المستندة إلى

ترسيمة (جاكوبسن)(٧٩):

المتحدث - الرسالة (النص) - المستمع

وهذا الأمر يمكن سحبه على الطبري وهو يُملي على طلابه تاريخه، أو تفسيره:

"قال لأصحابه: أتنشطون لتفسير القرآن؟ قالوا: وكم يكون قدره؟ قال: ثلاثون ألف ورقة، فقالوا: إنّ هذا مما يفني الأعمار قبل تمامه، فاختصره في نحو ثلاثة آلاف ورقة، ثم قال: أتنشطون لتاريخ العالم من آدم إلى وقتنا هذا؟ قالوا كم قدره؟ فذكر نحوا مما ذكره في التفسير، فأجابوه في نحو مما اختصر التفسير"(٨٠). وبالتأكيد هناك قاسمٌ مشترك بينه وطلاب العلم، ففضلاً عن الظرف التاريخي الواحد، هناك المصادر التاريخية المشتركة، التي فُقِدَ أغلبها، بالنسبة للقارىء المعاصر، الأمر الذي يتطلب تعديل الخطاطة بما يناسب المتلقي المعاصر:

الكاتب - الرسالة (النص) - القارىء

وهذه الخطاطة تؤكد فقدان الاتصال الاجتماعي بين المؤلف والقارىء، مثلما تؤكد أننا أمام عمل منجز- منته- ليس من سبيل لإدراكه خارج فعل الاستنطاق بحمولته التأويلية، الأمر الذي يفترض تعقيداً أكبر للخطاطة التواصلية:

الكاتب - الراوي المتخيل |-| القارىء المثالي - القارىء الفعلي

هذه الترسيمة، التي سنعود لمناقشتها تفصيلياً لدى الحديث عن (وجهة النظر والشخصية)، سيرى الناظر في تاريخ الطبري أنها تنطبق على العملية الاتصالية بمجملها في تاريخه؛ فإذا كان الطبري مؤلفاً واقعياً، فإن تلامذته، الذين كانوا يدوّنون تاريخه مشافهة معه، هم قراء واقعيون. وتتغاير الذوات الأخرى. لكن من المهم التنبيه على أن الناظر في الخطاب التاريخي يرى أن إشارات الإرسال غائبة على وجه

العموم(٨١)، وإن كان كثير من كتب التاريخ الإسلامي (رسائل) موجهة إلى قاريء معلوم، هو في الغالب الخليفة أو السلطان أو أحد الأمراء. لكن تبقى ذات المؤلف فارغة من أي تعبير "تمتليء رويداً رويداً بالمسانيد المتنوعة والمقدرة لتأسيسه شخصاً، مجهزاً بامتلاء نفسي، وأيضاً بسعة... فالتاريخ يبدو أنه يروي نفسه بنفسه.. فالمعبر يلغي شخصه العاطفي، ولكنه يبدله بشخص آخر هو الشخص الموضوعي. فالمسند يستمر بوصفه مسنداً إليه موضوعيا.. وتبدو الموضوعية على مستوى الخطاب.. بوصفها شكلاً خاصاً من أشكال المتخيل، وإنتاجاً لما يمكن أن نسميه الوهم المرجعي"(٨٢).

هذا الأمر بالنسبة للمدونات التاريخية الإسلامية يبدو غاية في الجلاء، إذ ارتبطت الموضوعية بِسعَة دائرة الرواة وتنوعهم ، وربما مقدمة الطبري لتاريخه، التي سبق أن توقفنا عندها، مثل دقيق لما نقوله:

"وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه؛ إنما هو على ما رويتُ من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنباط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم؛ إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قِبَلنا، وإنما أُتِي من قِبَل بعض ناقليه إلينا؛ وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا"(٨٣).

كلام الطبري يؤكد أمرين: اعتماد النقل من دون تدقيق لغرض سد الفجوات التي قد تصاحب كثير مما سُكِت عنه من قبل، أو لم تعرفه العرب بأكثر من إشارات

سريعة، والآخر ارتباط الموضوعية بتعدد الأصوات، وليس بمطابقة الواقع، الذي لم يكن يتجاوز كونه جملة من الوقائع النصية لا أكثر(٨٤). في ظل هذا نرى أن بنية الخبر بوصفه متسلسلة جملية (متوالية) اعتمدت على الفضاء الخاص للجملة التاريخية، "تشتمل العبارة التاريخية، مثل العبارة الجملية، على موجودات وعلى حوادث وعلى كائنات، وعلى هويات ومسانيدها.. الموجودات قد تختزل إلى أسر مالكة، وأمراء، وقادة، وجنود، وشعوب، وأمكنة. وأما الحوادث فتختزل إلى أفعال مثل: اجتاح، استعبد، تحالف، قام بحملة..."(٨٥). وهذا ما يمكن أن نلمسه بوضوح من خلال المتن المدروس، وهنا علينا أن نقف عند تاريخ الطبري من خلال التوزيع الذي اتبعه بين المتن التتابعي* (القصصي - الإخباري) في تدوينه لأخبار ما قبل البعثة المحمدية والرسالة الإسلامية، والمتن الحولي الذي سار عليه في تدوين أخبار الدولة الإسلامية. ونستطيع أن نميز بين نوعين من الأخبار على وفق العناية بالحدث: الخبر الأحادي، والخبر المعقد. مع الأخذ بنظر الاعتبار إننا نتكلم عن الخبر بوصفه أصغر وحدة حكائية(٨٦) تتميز بالثبات وتُعد أصلاً سردياً يتجلى عبر مبدأي التراكم والتكامل على أساس ارتباطه بالحدث(٨٧)، وصغر هذه الوحدة به حاجة إلى وقوف فاحص لبنيتها، وغاية هذا الوقوف الانطلاق من الجزئي (الخبر التاريخي) إلى الكلي (الحكاية التاريخية).

ويرى الناظر في تاريخ الطبري أنه بُني بطريقة تراكمية للأخبار، فثمة العديد من الأخبار حول الحدث الواحد، وإذا كان الحدث ثابتاً، فإن البناء يتغير - في أغلب الأحيان - بتغيّر السند (الإطار). وسنقف عند بعض الأخبار من المتنين لتحديد طبيعة بنائها.

(ذكر خبر سليمان بن داود عليهما السلام)

"ثم مَلَكَ سليمان بن داود بعد أبيه داود أمر بني إسرائيل، وسخر الله له الجن والإنس والطير والريح، وآتاه مع ذلك النبوة، وسأل ربه أن يؤتيه ملكا لا ينبغي لأحد من بعده، فاستجاب الله له فأعطاه ذلك.

كان فيما حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن بعض أهل العلم، عن وهب بن منبّه: إذا خرج من بيته إلى مجلسه عكفت عليه الطير، وقام له الإنس والجن، حتى يجلس على سريره، وكان .فيما يزعمون .أبيض جسيما وضيئا، كثير الشعر يلبس من الثياب البياض، وكان أبوه في أيام ملكه بعد أن بلغ سليمان مبلغ الرجال يشاوره- فيما ذكر- في أموره. وكان من شأنه وشأن أبيه داود الحكم في الغنم التي نفشت في حرث القوم .. وكان رجلا غزاء لا يكاد يقعد عن الغزو، وكان لا يسمع بملك في ناحية من الأرض إلا أتاه حتى يذله. وكان فيما حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة، عن ابن إسحاق- فيما يزعمون- إذا أراد الغزو أمر بعسكره فضرب له بخشب، ثم نصب له على الخشب، ثم حمل عليه الناس والدواب وآلة الحرب كلها، حتى إذا حمل معه ما يريد أمر العاصف من الريح فدخلت تحت ذلك الخشب، فاحتملته حتى إذا استقلت به أمر الرخاء فمر به شهرا في روحته، وشهرا في غدوته إلى حيث أراد..

قال: وذكر لي أنّ منزلا بناحية دجلة مكتوب فيه: كتاب كتبه بعض أصحاب سليمان، إما من الجن، وإما من الإنس: نحن نزلناه وما بنيناه، ومبينا وجدناه، غدونا من إصطخر فقلناه، ونحن رائحون منه إن شاء الله، فبائتون بالشام.

قال: وكان- فيما بلغني- لتمر بعسكره الريح، والرخاء تهوي به إلى ما أراد، وإنها لتمرُّ بالمزرعة فما تحرِّكها.

وقد حدثنا القاسم بن الحسن، قال: حدثني الحسين، قال: حدثني حجاج، عن أبي معشر، عن محمد بن كعب القرظيّ، قال: بلغنا أن سليمان كان عسكره مائة فرسخ، خمسة وعشرون منها للإنس، وخمسة وعشرون للجن، وخمسة وعشرون للوحش، وخمسة وعشرون للطير، وكان له ألف بيت من قوارير على الخشب، فيها ثلاثمائة صريحة، وسبعمائة سرية، فأمر الريح العاصف فرفعته وأمر الرخاء فسيرته، فأوحى الله إليه وهو يسير بين السماء والأرض: أني قد زدت في ملكك، أنه لا يتكلم أحد من الخلائق إلا جاءت به الريح وأخبرتك.

حدثني أبو السائب قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن المنهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: كان سليمان بن داود يوضع له ستمائة كرسي، ثم يجيء أشراف الإنس فيجلسون مما يليه، ثم يجيء أشراف الجن فيجلسون مما يلي الإنس، قال: ثم يدعو الطير فتظلهم، ثم يدعو الريح فتحملهم، قال: فتسير في الغداة الواحدة مسيرة شهر"(٨٨).

الناظر في هذه الأخبار يرى أن ثمة بنية ثابتة تحكم سرد الخبر، فالطبري يورد ملخصاً، ثم يعقبه بتفصيل (هذا ينسحب على بناء متن الحكاية)، ثم يعود لذكر مجموعة أخبار شارحة، وهذا ما سوف نراه في الأخبار الأخرى في هذا المتن. أي أننا نستطيع أن نضع خطاطة عامة للبناء الكلي للمتن السردي (للحكاية) مكونة من التركيب المذكور:

خلاصة ـ تفصيل ـ أخبار شارحة ـ خلاصة ـ تفصيل ـ أخبار شارحة ـ خلاصة...إلخ

هذه الخطاطة العامة مُلئت بمتوالية من سلاسل الرواة، يفصل بين الخبر والآخر سلسلة رواة (إطار يفصل بين الخبر والآخر) تبدأ بمحدث معاصر للطبري وتنتهي بالراوي الأول، لكن هذا الراوي كما هو واضح راوٍ غير معاصر للحادثة، أي أن ثمة

ما هو مغيب في سلسلة الرواة. وقد وردت كلمات مؤطرة أخرى؛ قيل، قال، زعم، يزعمون... لكن يبقى السند هو الإطار الأكثر حضوراً وفاعلية، وهذا الإطار يُمثل تمفصلاً بين البنى، يربط السابق، تلخيص، أوخبر، أو وجهة نظر للراوي، باللاحق، الذي ينفتح، هو الآخر، على وجهة نظر أخرى يقودها السند أو القول اللاحق. ولو عُدنا إلى خبر سليمان فسنرى أن هذه المتوالية الخبرية بدأت بوصف علاقة سليمان بالجن والأنس وانتهت بها، وهذا يوضح أن الثيمة الرئيسة في قصة سليمان هي هذه العلاقة.

ولو تأملنا الخبر الأول فسنرى أنه مؤطر بسلسلة إسناد منقطعة (بعض أهل العلم) لتنتهي بوهب بن منبه- الذي نقل عنه الطبري معظم ما عرف بالإسرائيليات وأخبار اليمن(٨٩). في حين بُني متن الخبر من توالي أربع جمل خبرية:

- كان إذا خرج من بيته...

- وكان أبيض جسيما...

- وكان أبوه يشاوره...

- وكان من شأنه وشأن أبيه...

نرى أن الحوافز الأساسية* في الخبر هي الجملة (١، ٣)، فيما شكَّلت الجملتان (٢، ٤) حوافزَ ثانوية. كما أن العلاقة بين الجمل علاقة تدرج على مستوى الأهمية، فالجملة الأولى تمثل لحظة (الشروع بالفعل)، ثم جملة مركزية (بالنسبة لمتن الخبر) واصفة، فجملة استمرارية الفعل (الوصل) تعقبها جملة التحول- نحو خبر آخر- خاتمة الخبر.

وما نراه، أيضاً، أن الجمل الخبرية صدرت كلها بفعل الإخبار التقليدي في المرويّات العربية (كان) الأمر الذي يؤكد سيادة البنية الاسميّة في تركيب الخبر

الداخلي على الرغم من متواليات الأفعال المشكلة لمتن الجمل، فيما يتشكل القص عن طريق عطف الجمل الاسمية (وكان*). الأمر الآخر الذي نشاهده في هذا الخبر، وفي معظم الأخبار في هذا المتن، أنه بدأ من الذروة، لحظة الاكتمال، سليمان ملكاً على العالمين، ثم عاد ليصف علاقته بوالده، وهو في واقعه شرح لآية قرآنية. وتأتي الأخبار الأخرى لوصف هذا الاكتمال، وتنويعاته. فيما يمكن النظر إلى بنية الخبر بوصفها متوالية صفات ممهدة لعملية القص على مستوى الحكاية.

صفات اجتماعية - صفات جسدية - صفات عقلية (روحية)

هذا كله لا يُغيّب الجانب المركزي في بنية الخبر، فلا يمكن أن نتحدث عن بنية خارج الأطر التقليدية للحبكة، فهل يتوافر الخبر على هذه البنية؟، فمتواليات الجمل السابقة لا يمكن عدها الركن الأساس في بنية الخبر لإمكان سحبها على مختلف أشكال الكتابة، والعبارة الشائعة لفورستر (مات الملك ثم ماتت الملكة حزنا عليه)، جملة إخبارية مركبة من جملتين بسيطتين، وُصلتا بحرف العطف، وهذه البنية البسيطة للحبكة لا يخلو خبر تاريخي منها، لكن هذه الحبكة شُكّلت على المستوى النحوي(٩٠). وهذه البنية البسيطة، فضلاً عن الأخبار السابقة تردُ جملة من الأخبار الأخرى في المتنين:

(حدثنا بشر بن معاذ عن.. قال: هبط نوح من السفينة يوم العاشر من المحرم، فقال لمن معه: مَن كان منكم صائما فليتم صومه، ومن كان منكم مفطراً فليصم)(٩١).

وفي الغالب نرى أخبار المتن الحولي ذات بعد تفسيري، فالخبر السابق يفسر صيام العاشر من المحرم (يوم عاشوراء)، ويحدد وقت الجفاف، بعد الفيضان الذي ضرب الأرض، والخبر بني من مفصلين (جملتين)، ويحدد تقديم الزمن طبيعة وجهة النظر، فيما جاءت الجملة الأولى لتحدد الهبوط، كانت الجملتان اللاحقتان أمريّتن، توضحان سلطة نوح، ونفاذ أمره، وهو كلام غير مباشر حر، وهذا التحول بين الخبر

والإنشاء، يدلل على أن التحول أحد أهم خصائص الخبر التاريخي.

"وفيها {سنة ٢٩٨} وجه المقتدر وصيف كامه الديلميّ في جيش وجماعة من القواد لحرب سُبكرى غلام عمر بن الليث"(٩٢) ، إذا ما استبعدنا الإطار الزماني نرى أن هذا الخبر لم يؤطَر بسند، كما هو عليه الحال في معظم الأخبار، إنما اكتفى الراوي بالإطار الزماني، ونحن هنا أمام أحداث حددّت بالفعل (وجّه) والمصدر (حرب)، وعلى الرغم من أنها جملة واحدة، وإن تعددت تفاصيلها، لكن الحمولة الدلالية تفتح أفق التأويل الواسع، وهذا يعزز (حبك) الخبر البسيط. أي أن خبر (الجملة) في الغالب تسنده حمولته الدلالية لمنحه انتاجية الخبر. وهنا نستطيع أن نتحدث عن (عصيان) و(عقاب العصيان) على وفق وظائفية (بروب)، أو الفقدان/ الامتلاك على وفق ما أكدناه سابقاً.

ولو عدنا إلى (خبر سليمان) فسنرى أن الخبر الرئيس يأتي بعده الخبر الثاني (الشارح) ليقف عند توصيف وتفسير الصفات العقلية (الحكم في الحرث). وبعد اكتمال الخبر الشارح عن الميزات العقلية، ينفتح الإخبار من الصفات الاجتماعية، بوصفها الممثلة الحقيقية للجانب التاريخي وتبدأ بملخص: وكان رجلاً غزّاء لا يكاد يقعد عن الغزو، وكان لا يسمع بملك في ناحية من الأرض إلا أتاه حتى يذله. ثم يعود ليفصل الأمر عبر ذكر بعض الوقائع: وكان إذا أراد الغزو.

ولو تأملنا الخبر الشارح لرأيناه مؤلفا من السلسلة الجملية الآتية: جملة الشروع (كان رجلا غزاء) جملة واصفة مركزية، ثم جملة واصفة (شارحة) وفي الآن ذاته جملة وصل- كان لا يقعد عن الغزو- جملة (الختام) التحول إلى الخبر اللاحق:

"قال (ابن مسعود): كَرْمٌ قد أنبتت عناقيده فأفسدته (الغنم)، فقضى داود بالغنم لصاحب الكرم. فقال سليمان: غير هذا يا نبي الله؟، قال (داود): وما ذاك؟، قال: تدفع الكرم إلى صاحب الغنم، فيقوم عليه حتى يعود كما كان، وتدفع الغنم إلى صاحب

الكرم فيصيب منها، حتى إذا كان الكرم كما كان، دفعت الكرم إلى صاحبه، ودفعت الغنم إلى صاحبها. فذلك قوله: (ففهمناها سليمان)"(٩٣).

هذا الخبر (الشارح) نراه قد بني على وفق الآية القرآنية (فعل تفسيري). بدأ بصوت ابن مسعود، الذي مرر من خلاله صوت النبي داود (غير مباشر)، ثم تحول إلى حوار مباشر (مشهدي- عرض). ثم يعود الخبر ليُختم ببعض من آية قرآنية. فهنا الجمل حوارية، مبنية على السؤال والجواب للوصول إلى حل للمشكلة التي طرحتها الجملة الأولى من الخبر، وكأن المؤرخ (المفسر) لم يجد أفضل من البناء الحواري لخلق جو إنساني حقيقي يُدلِّل على مواهب نبي الله سليمان في حل النزاعات، وعلى الرغم من أن الحل المقدم لا يمكن وصفه بالإعجازي إلا أن النص القرآني أراده مثلاً على التفهيم الرباني لسليمان. وهنا نرى اختلاف البنائين بين الخبر الرئيس والخبر الشارح، إذ اعتمد الأول السرد، بينما اعتمد الآخر العرض. من كل ما سبق يمكننا النظر إلى الخبر بوصفه أصغر وحدة سردية في المدونة التاريخية (الإسلامية)، يقابل الجملة في الدرس اللغوي بالصورة نفسها التي نظر من خلالها ليفي شتراوس إلى الأسطورة وبارت إلى الوحدات السردية عموماً، "السرد يعدّ طرفاً في الجملة دون أن يكون في المستطاع أبداً اختزاله إلى مجرد مجموعة من الجمل: فالسرد جملة كبيرة، وهو يكون بطريقة ما مثل كل جملة تقريرية مشروع سرد صغير"(٩٤). وهذا الأمر يوضح لنا أن (الخبرية) وليدة السياق نفسه وليس بناء جملة الخبر مجرداً.

وما نلحظه، أيضاً، أن الزمن في هذه المتوالية الخبرية لم يكن خطياً، إنما بدأ من زمن متأخر (لحظة الاكتمال) ثم عاد الطبري إلى زمن الشباب، ثمّ زمن اللحظة الأولى، وهذه سمة غالبة في مجمل المرويّات في هذا المتن، فالبدء مع (كان) الأولى يحدد الروي بلحظة الاكتمال، ويعود الراوي في (وكان اللاحقة) لسرد أخبار سابقة، ثم يعود ليصف حاله الحاضر مع (الكينونة الأولى) ليتجه بعدها إلى لحظة النهاية(٩٥). ويمكن أن نعطي تصوراً كاملاً لبناء المتسلسلات الخبرية بالنظر إلى

النص كاملاً.

ولو نظرنا في نص آخر من المتن الحولي للوقوف عند نقاط التشابه والاختلاف بين البناء في المتنين، متوقفين عند بعض الأخبار المتصلة بنهايات خلافة الخليفة الثالث عثمان بن عفان (رض) وبيعة الخليفة الرابع علي (ع)(٩٦).

وهذه الأخبار(الخبر الطويل) ترينا أن العام (ثم دخلت سنة) فاصلاً شكلياً لم يؤثر في تسلسل القص، لكنه قيَّد المؤرخ ببناء مفاصل زمنية، عليه أن يشغلها بالأحداث، وإن تضاربت الروايات في تحديد طبيعة وقوعها، واتبع الطبري في بناء تاريخه، فيما يخص الخلفاء؛ ذكر البيعة، ثم الأعمال في أثناء مرحلة الخلافة، فوفاته وعمره، بعده يعود لذكر نسبه وصفاته وأولاده وبعض من أعماله أو تراثه. وفي هذا نرى أنه لم يلتزم الخطية التاريخية، إنما التزم إيراد الأهم ثم المهم فالأقل أهمية، من وجهة نظره. أما ما نراه على مستوى بناء الخبر، فنجد أن البنية حافظت إلى حدّ ما على خطيتها المذكورة فيما سبق، مع تغيير طفيف لكنه مؤثر في بيان الاختلاف بين طبيعة بناء المتنين:

{ملخص(يتصل بالسنة)ـ خ١+خ٢+خ٣+ـ خبر ش ـ ٤+خ٥+...}

مع الإشارة إلى أن موقع الأخبار الشارحة متغير. هذا التمييز يوضح لنا التغاير الأساس بين المتنين؛ فالمتن الأول (غير الحولي-الحوادثي) كان متناً شارحاً-تفسيرياً أكثر منه متناً تاريخياً بالمعنى المعروف، على أن المتن الآخر كان متناً تاريخياً، لهذا توالت فيه الأخبار، بعضها يأخُذ برقاب الآخر.

ولو نظرنا في مدونة المتن التاريخي هنا، فسنرى أننا أمام متن واحد لكن المبنى متغير*. "قال أبو جعفر ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، أمر بالتأريخ فيما قيل"(٩٧). ونستطيع أن نأخذ هذا الخبر أنموذجاً للخبر الصغير، ونرى أن هذه الجملة الإخبارية مؤلفة من القائل (المخبر-الصوت) الذي يمثل نهاية سلسلة

الإسناد، ثم متن الخبر المبني من جملتين فعليتين، إذا ما جردناه من الأداة (لما).

قدم رسول الله المدينة + أمر التأريخ = أمر الرسول باستعمال التاريخ بعد قدومه المدينة. فالرسول هو من أمر باستعمال التأريخ، لكن بعد أن دخل واستقر في المدينة.

الجملة المركزية هي (أمر بالتاريخ)، أي أن فيها يكمن فعل الإخبار، أما الجملة الأولى فغايتها بناء تمهيد تاريخي للحدث (استعمال التاريخ)، وهذا يعني أنّ بنا بحاجة إلى أكثر من جملة لبناء خبر تاريخي، العلاقة بين الأولى والثانية، أما سببية أو تاريخية (تعاقبية).

فعل(ماض)ممهد+رابط+فعل(ماض)رئيس+فاعل(واحد وقد يتعدد)

"عن سهل بن سعد قال ما أصاب الناس العدد؛ ما عدوا من مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا من وفاته، ولا عدوا إلا من مقدمه المدينة"(٩٨). نرى هنا الخبر ذاته لكن بطريقة بناء مختلفة، فالمعرفة بالتاريخ لدى المسلمين هي المركزية، وليس أمر الرسول، كما نرى في هذا الخبر تكراراً للفعل (الماضي) نفسه بصيغة تأكيدية، والجملة في حقيقتها أرخ المسلمون من بعثة الرسول، لكن البناء جاء عبر فعلين، فضلاً عن الروابط (ما أصاب ولا عد).

"قال: ولم يزل ملك فارس متفرقا حتى ملك أردشير"(٩٩). ولم يزل ملك فارس متفرقا + حتى + ملك أردشير، نرى أن الجملة الأولى ربطت بالثانية برابط (حتى)، والعلاقة السببية واضحة، والزمن هو الماضي أيضاً لكن دلالته متولدة من تقدم التركيب (ولم يزل) فكما هو معروف أن (لم) تقلب دلالة المضارع إلى الماضي، والانطلاق من حالة اللا توازن، التي تتعلق بإخبار عن توازن سابق، إلى حالة التوازن. ولو نظرنا في نماذج من أخبار الطبري المتأخرة لرأينا شيوع التركيب الخبري المتوالي، ووعلى النحو الآتي:

"ثم دخلت سنة اثنتين وثلاثمائة، ذكر الخبر عما كان فيها من الأحداث، فمن ذلك ما كان من إشخاص الوزير علي بن عيسى... بن عبد الباقي في ألفي فارس فيها لغزو الصائفة، معونة لبشر خادم ابن أبي الساج وهو والي طرسوس من قبل السلطان إلى طرسوس، فلم يتيسر لهم غزو الصائفة، فغزوها شاتية في برد شديد وثلج.

وفيها تنح الحسن بن علي العلوي الأطروش بعد غلبته على طبرستان عن آمل، وصار إلى سالوس فأقام بها. ووجه صعلوك صاحب الري إليه جيشا، فلم يكن لجيشه بها ثبات، وعاد الحسن بن علي إليها، ولم ير الناس مثل عدل الأطروش وحسن سيرته وإقامته الحق.

وفيها دخل حباسة صاحب ابن البصري الإسكندرية، وغلب عليها، وذكر أنه وردها في مائتي مركب في البحر.

وفيها وافى حباسة صاحب ابن البصري موضعا من فسطاط مصر على مرحلة، يقال لها سفط، ثم رجع منه إلى وراء ذلك، فنزل منزلا بين الفسطاط والإسكندرية.

وفيها شخص مؤنس الخادم إلى مصر لحرب حباسة، وقوي بالرجال والسلاح والمال.

وفيها لسبع بقين من جمادى الأولى قبض على الحسين بن عبد الله المعروف بابن الجصاص وعلى ابنيه، واستصفي كل شيء له، ثم حبس وقيد"(١٠٠).

نرى هنا متوالية أخبار أُطِّرَت بذكر (السنة التي وقعت فيها الأحداث) لكن كل خبر منها بقي محافظا على استقلاليته، كما نرى التركيب ذاته يتكرر (جملة اسمية مُؤَطَّرة بزمنٍ ماضٍ، أو متوالية جملٍ فعلية، فعلُها ماضٍ موثقة إلى بعضها بالروابط). أي أن صياغة الخبر في النص التاريخي تستدعي اعتماد الزمن الماضي شكلا ثابتا في صياغة الخبر.

لكن ما نراه- وهو مختلف عن الأخبار السابقة- أنها مثقلة بحمولة دلالية، فما يرد ليس إلا اقتطاع من حدث واسع لم يؤرخ لغير خطوطه العامة. فهو لم يذكر عن الخبر الأول سوى عدد الجند ووقت اللقاء، على الرغم من أنه يتحدث عن معركة، والأمر نفسه يمكن سحبه على الأخبار الأخرى الواردة في المتن المذكور، مع ضرورة التنبيه إلى غياب الإطار السندي الذي شكّل ظاهرة اساسية في اخبار القرنين الأول والثاني، على أننا نرى الدلالة التفسيرية(١٠١) الموجه الأساس لأخبار المتن الحولي.

المبحث الثالث: بنية الحكاية التاريخية عند الطبري

توقفنا فيما سبق عند مقدمة الطبري لتاريخه، وبناء الخبر في هذا المتن، وما نسعى إليه في هذا المبحث التوقف عند بناء الحكاية التاريخية، لكن من المهم قبل هذه الوقفة معرفة كيف بنى الطبري تاريخه، لما لهذا البناء من تأثير في فهمنا لنص الطبري، إذا ما عددناه وحدةً كلية، وفي فهمنا للمدونات التاريخية اللاحقة. يبدأ الطبري تاريخه بفصل (إطار فكري واسع)(١٠٢) عن (القول في الزمان)، وهذا المدخل يتسق مع الغرض العام للكتاب، بوصفه كتاباً في التاريخ، والزمان هو المحور الذي تلتف حوله الأحداث، لكنه سرعان ما يخرج من موضوعة تحديد الزمان إلى (القول في كم قدر جميع الزمان من ابتدائه إلى انتهائه وأوله إلى آخره .ص١٠)، وهنا تتوالى الأخبار التي تُحدّد مدة الزمان على الأرض، ومن هذه المتسلسلة نعلم أن الطبري وضع كتابه وهو يريد رسم ليس حدودَ الماضي فحسب، إنما حدود المستقبل أيضاً، مع عرضٍ لآراء مختلف أصحاب الأديان في مقدار الزمان، وكم انقضى، ومدة الباقي منه، ثم يفرد فصلاً للحديث عن (هل كان الله {عز وجل} خلق قبل خلقه الزمان والليل والنهار شيئاً غير ذلك من الخلق .ص٢٢)، ثم ينتقل إلى الحديث عن فناء الزمان- الواقعة الفعلية لنهاية الزمان على وفق المنظور الديني، ويختم مقدمته (الإطار) بالحديث عن القديم الأول ووحدانيته، بعدها ينتقل للحديث عن أول ما خلق الله وتوالي المخلوقات مع تحديد أسبقيتها في الوجود، فالحديث عن الليل والنهار أيهما خلق قبل صاحبه- العودة للزمان في إطار الخلق- ليختم المقدمة بحديث مطول عن إبليس (رأس الشرور في المنظومة الدينية).

وبعيداً عن الوقوف عند المعلومات الدينية (اللاتاريخية- المجردة من البعد الزماني) التي تسربت في هذه النصوص، معظمها، لكنها تعطينا صورة دقيقة عن الطبيعة العقلية التي تحرك هذا البناء التاريخي الكبير، فمن جانب هناك البناء القدري الذي سبق أن أكدناه، فالزمن محدد معلوم بدأ بلحظة خلق القلم الذي خط النهاية

(القيامة) مثلما خط كل ما قدره الله، وهناك الصراع الذي يحكم الوجود البشري، بقطبيه؛ الخيّر (الأنبياء والرسل والخلفاء)، والشرير (إبليس والشياطين والمردة)، وفكرة الصراع هي التي سنحاول أن نتفحصها من خلال التوقف عند تمفصلات النص التاريخي، وإذا كنا توقفنا عند بناء الخبر التاريخي، فإن هذه الوقفة لا تعطينا صورة كاملة عن طبيعة بناء النص التاريخي، لهذا من المهم أن نقف عند بناء الحكاية التاريخية بوصفها بناء مشكّلا من مجموعة (متسلسلة) من الأخبار التاريخية، والناظر في تاريخ الطبري بوصفه ذروة ما وصلت إليه الكتابة التاريخية الإسلامية في عصره، والمسار الذي سار عليه المؤرخون اللاحقون، يرى أن هذا التاريخ بُني، بوصفه نصاً كلياً، وليس بوصفه تاريخاً للإنسان على الأرض، إنما تاريخ لإرادة الرب (الخالق). لهذا نرى أن التاريخ بدأ لديه من لحظة خلق الزمان بوصفه المحور، وهو مدخل دقيق بالنسبة للمؤرخ، لكن، وكما هو معروف، لا يدخل في المتن التاريخي، إنما هو وليد النظرة الدينية أو الفلسفية:

"قال أبو جعفر: وأنا ذاكر في كتابي هذا من ملوك كل زمان، من لدن ابتدأ ربنا جل جلاله خلق خلقه إلى حال فنائهم، من انتهى إلينا خبره ممن ابتدأه الله تعالى بآلائه ونعمه فشكر نعمه؛ من رسول له مرسل، أو ملك مسلط، أو خليفة مستخلف.. ومن كفر منهم نعمه فسلبه ما ابتدأه به من نعمه.. مقروناً ذكر كل من أنا ذاكره منهم في كتابي هذا بذكر زمانه، وجمل ما كان من حوادث الأمور في عصره وأيامه.. بعد تقديمي أمام ذلك ما تقديمه بنا أولى، والابتداء به قبله أحجى؛ من البيان عن الزمان: ما هو؟. وكم قدر جميعه، وابتداء أوله، وانتهاء آخره؟. وهل كان قبل خلق الله تعالى إياه شيء غيره؟. وهل هو فان؟. وهل بعد فنائه شيء غير وجه المسبح الخلاق، تعالى ذكره؟. وما الذي كان قبل خلق الله إياه؟. وما هو كائن بعد فنائه وانقضائه؟. وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إياه؟. وكيف يكون فناؤه؟. والدلالة على أن لا قديم إلا الله الواحد القهار، الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى. بوجيز من الدلالة غير طويل؛ إذ لم نقصد بكتابنا هذا قصد الاحتجاج لذلك.. ثم أنا متبع

آخر ذلك كله.. ذكر صحابة نبينا محمد {صلى الله عليه وآله وسلم} واسمائهم وكناهم ومبالغ أنسابهم ومبالغ أعمارهم، ووقت وفاة كل إنسان منهم، والموضع الذي كانت به وفاته. ثم متبعهم ذكر من كان بعدهم من التابعين لهم بإحسان، على نحو ما شرطنا من ذكرهم. ثم ملحق بهم ذكر من كان بعدهم من الخلف لهم كذلك"(١٠٣).

ونرى في هذا القول أننا أمام مقابلة بين الله من جهة والرسل والملوك من الجهة الأخرى، فيما تم استبعاد الطبقات الأخرى من البشر. فرتَّب تاريخه انطلاقاً من لحظة الخلق، إذ لا فاعل إلا الله، لينتقل إلى الفاعل الإنساني، لكن علينا التنبه إلى أن الطبري في حديثه عن الزمان قد تحدث عن لحظاته كلها:

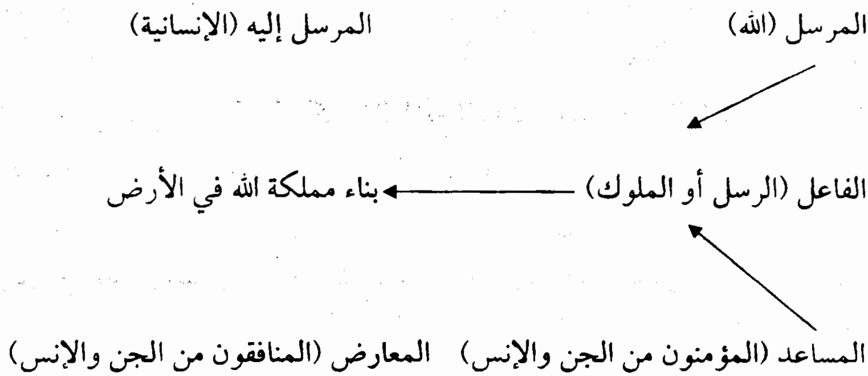
الابتداء ـ الحاضر ـ المستقبل / أو / البداية ـ النهاية

وهذا المنطق الزماني ليس تاريخياً كما هو واضح، لكننا نراه فاعلاً في المرويّات ما قبل الإسلامية في تاريخ الطبري، ومؤثراً في الإسلامية منها، على أن التاريخ الإنساني لدى الطبري تاريخ رسل وملوك، وكأن الطبري يضع نصاً وجودياً على وفق المنطق الديني، إذ التاريخ يتحرك بين الله والرسل والملوك والخلفاء.

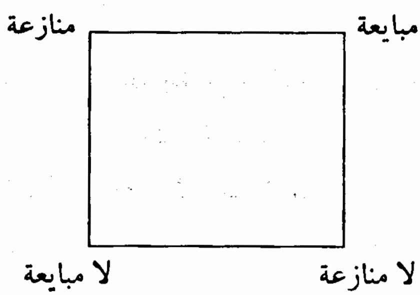
الله ـ الرسل والملوك

هذه الخطاطة توضح أن التاريخ الإسلامي تاريخ سِيَرٍ، أي أن متوالية الحكايات تشكّل سيرةً أو أجزاءً من سيرةٍ لرسول أو ملك أو خليفة(١٠٤)، ولو أعدنا النظر في الأخبار التي درسناها من سيرة النبي سليمان لكانت مصداقاً على هذا. لكن ما يجب الانتباه إليه أن التاريخ ما قبل الإسلامي تشكّل من أخبار (حكايات) متفرقة، وكانت (الوحدة) المزيّة الواضحة في ما دُوّن من التاريخ الإسلامي. لكن التاريخ بالنسبة للمؤرخ المسلم، والطبري على وجه التحديد، وحدة واحدة السابق فيها يشكل

اللاحق، ولا يمكن تصور وجوده خارج دائرة هذا الاكتمال، ويمكن وضع تصور أكثر وضوحاً باعتماد الخطاطة العاملية:



ولا يمكن النظر إلى التاريخ الإسلامي بعد وفاة الرسول إلا بوصفه امتداداً للمسيرة نفسها، فالإنسان هو خليفة الله في الأرض، والأصفياء من البشر (الأنبياء) هم الممثلون لجوهر هذه الخلافة، ومن ثم نرى أن استخدام المسلمين مصطلح الخلافة حُمِّل بحمولة دينية، وليس بحمولة سياسية فحسب كما هو في العوالم غير الإسلامية، لهذا يمكن تصور البنية العميقة الحاكمة لجملة الفضاء التاريخي الإسلامي:



هذا المربع يُحدّد بدقة مسيرة التاريخ الإسلامي*، والتاريخ الكلي بالنسبة للمؤرخين المسلمين كافة، فإذا كان المستوى الأول يحدد أطراف الصراع، فإن المستوى الآخر (لا مبايعة- لا منازعة) يمثل أطراف الاعتزال، فالتاريخ في محصلته

يمثل الصراع من أجل الخلافة، وحيازة الخلافة حيازة للحق، بالنسبة للمؤرخين المسلمين، معظمهم، والطبري على وجه الخصوص(١٠٥)، أي أن الخلافة تمنح الإنسان (الخليفة) شرعية الوجود. من هنا يأتي هذا الاهتمام بسير الخلفاء، ومن قبلهم الملوك.

وفي ظل رؤية كهذه كُتب التاريخ، بوصفه سيرةً لأبطال التغيير باتجاه إعادة لحظة الصفاء التي لوَّثها الوجود الأرضي، ولا فرقَ فيها بين رسول مرسل أو ملك عادل، وضمن هذا المسار تسربت الأعمال الأخرى، فالناظر في الجزء الحولي من تاريخ الطبري سيرى أن أحداث السنوات لا تُغيّب البعد السيري المتحكم بالمدونة، وهنا علينا أن نتنبه إلى أن النص المركزي في مدونته، وفي المدونة الإسلامية عموماً، هي سيرة الرسول الأكرم، ويمكن وصفها (المدونة) بالشكل الآتي:

سير السابقين من الرسل والملوك (السلف الصالح) ـ سيرة الرسول ـ سير الخلفاء (الخلف)

فالمركز في العملية التدوينية هي سيرة الرسول المصطفى {ص}. لكن قد يعترض البعض على هذا بالقول أن المدونة التاريخية الإسلامية وقفت عند الخلفاء منذ لحظة توليهم الخلافة، وبهذا لا يمكن عدّها سِيَراً، والإجابة التي نقدمها عن مثل هذا التساؤل قد أبَنّا شيئاً منها عند كلامنا السابق عن مركزية الخلافة، فالمؤرخ المسلم لا ينظر إلا إلى الخلافة بوصفها المُحقِقة للكينونة السيرية للشخص، لهذا تبدأ المدونة من لحظة تولي هذا الشخص لمقاليد الخلافة ثم تعود (استرجاع) لذكر سيرته السابقة لخلافته*. وهذه المركزية توضحها المساحة التي شغلتها (سيرة الرسول المصطفى) من حجم النص (الكتاب). ما كتبه الطبري عن تاريخ ما قبل الإسلام لا يتجاوز الـ(٦٨٠) صفحة، وشغلت سيرة الرسول ما يقرب من الـ(٥٤٠) صفحة، وشغل المتبقي من الكتاب، أي ما يقرب من الـ(٥٠٠٠) صفحة بحوادث ثلاثمائة سنة من التاريخ

الإسلامي، وهذا يعزز ما ذهبنا إليه من القول بسيادة السيرة، هذا بشكل عام.

أما الحكاية بوصفها المكون الأساس، المُتشكِّل من مجموعة أخبار، فنستطيع أن نرصد بنيتها اعتماداً على تحديدنا السابق لبنية الخبر، فضلاً عن تحديدنا لبنية المدونة التاريخية السابقة. فلو أعدنا النظر في حكاية النبي سليمان التي سبق أن وقفنا عند بعض من أخبارها، فسنرى أنها مبنية بالشكل الآتي*:

ملخص+خ١أ+خ١ب+ .. +خ ش+خ٢أ+خ٢ب+..+خ ش+...

أو

ملخص + أخبار متفرقة عامة + ح١ + ح٢ + ح٣ + ح٤ + ...

بعدّ الحكاية* مشكلة من مجموعة من الأخبار، على وفق هذا نرى تشكل سيرة النبي سليمان، إذ تبدأ سيرة سليمان بملخص عام، ثم ينتقل -المؤرخ- (مع الخبر الأول) لبيان أوصاف النبي، مؤكداً حكمته، يعمل هذا الخبر على تهيئة القارىء (السامع) ويفتح السرد على الفضاء الرئيس للحبكة. يعقبه خبر شارح للخبر الأول، ثم خبر ثان عن جيشه وغزواته، ثم خبر شارح عن بعض جن سليمان، ثم خبر ثالث عن كيفية مسير جيشه، وكيف أن الريح ترفعه، ثم حكاية (سلسلة أخبار) عن علاقته ببلقيس، وكيف أسلمت هي وجندها، وربما أريد من هذه الأخبار تفسير انتشار اليهودية في بلاد اليمن، وتفسير كيفية بناء المدن والسدود فيها، إذ عُزي الأمر إلى الجن، وهي تشكل حكاية مضمنة، في سيرة سليمان. ثم ينتقل الطبري لذكر حكاية (خبر) غزوته أبا زوجته جرادة وحكاية (خبر) الشيطان الذي أخذ خاتمه (الذي تكمن قوته فيه)، ويختمها بحكاية (جملة الأخبار) موته. وهكذا نرى ثلاث حكايات فضلاً عن مجموعة من الأخبار شكلت بمجموعها سيرة موجزة للنبي سليمان، ولم يكن توزع الحكايات توزعاً عشوائياً، بل يرى المدقق فيها أنها سعت لإبراز الجانب

الخالد في هذه الشخصية فحسب، غير مؤطرة بإطار زمني، أي منفلتة من إسار الزمن*، وهذا مميز أساس بين المتنين (ما قبل الإسلامي والإسلامي - الحولي).

إذن نحن أمام حكايات عدة، ومن أجل تحديد بنية للحكاية سنقف عند حكاية بلقيس:

الهدهد يُفقد. يترك نوبته.

سليمان يبحث عن الماء. لا يعلم مكان الماء، الجن والأنس والشياطين، سوى الهدهد.

يرى الهدهد هدهدا لبلقيس ويحاوره، فيعرف منه خبر بلقيس.

الهدهد يعود لسليمان بخبر بلقيس.

سليمان يرسل كتاباً بيد الهدهد.

بلقيس تمتحن سليمان بهدية مالية (اختبار أولي).

سليمان ينجح في الاختبار.

بلقيس تمتحنه مرة أخرى بثقب خرزة (اختبار توكيدي).

سليمان ينجح في الاختبار.

بلقيس تجمع قادتها وتسير نحو سليمان.

سليمان يسعى لبيان قدرته، بإيصالها إليه، ممتحناً أصحابه.

نجاح الذي عنده علم الكتاب بجلبها قبل ارتداد الطرف.

سريرها ينبع من تحت كرسيه.

بلقيس تمتحن سليمان بسؤاله عن الماء (اختبار نهائي).

سعي الشياطين لإبراز عيوب بلقيس لسليمان خوفا من أن يتزوجها (حكاية داخلية).

الشياطين يبنون لها ـ له ـ صرحاً من قوارير.

بلقيس تحسبه ماء فتكشف عن ساقيها ـ وكان الشعر ملتفاً عليهما.

سليمان يستبشع المنظر فيأمر بإيجاد حل له.

الشياطين تصنع النورة (تفسير لاكتشاف النورة).

بلقيس تعلن إسلامها ـ النتيجة ـ

سليمان يأمرها بالزواج ـ حكاية داخلية أخرى ـ

بلقيس تمانع.

سليمان يؤكد أنه شرط على كل مسلمة.

بلقيس توافق.

سليمان يزوجها ملك همدان.

سليمان يسلط زوجها على اليمن.

سليمان يموت ـ خاتمة السيرة ـ

الجن، بعد معرفتها بموته، تدون مآثرها ببناء مدن اليمن وترفع أيديها عن البقية

(تفسير لبناء المدن في اليمن).

نستطيع من خلال النظر في هذه المتوالية أن نُحدِّد بنية وظيفية عامة تتمثل بالمتسلسلة الآتية:

{استقرار ـ فقدان ـ تعرف ـ اختبار ـ نجاح ـ استقرار}

لكن هذه المتوالية الوظائفية التي يمكن سحبها على مجمل حكايات النص التاريخي المدروس، بتحديد مختلف تبدياتها في هذا النص لن تقدم لنا سوى خطاطة توزيعية جامدة. فتدقيق النظر في هذا النص، والنصوص الأخرى في هذا المتن يبين لنا أن الثنائية الحاكمة والمتحكمة هي ثنائية (الفقدان/ الامتلاك)، وهي ثنائية لا يمكن فهمها خارج دائرة الصراع، المشار إليها سابقاً، وهذه الثنائية يمكن رصدها مع سِيَر الأنبياء من آدم حتى عيسى بن مريم ومع الملوك الوارد ذكرهم في هذه المدونة.

ترينا الوقائع في هذه الحكاية الفارق بينها وبين الحكاية الخرافية، فالهدهد لم يرسله سليمان، ولم نعرف لماذا اتجه إلى اليمن، لكن حواره مع هدهد بلقيس يرينا سيطرة النزعة الذكورية في المجتمع اليهودي، وبقايا الأمومة في مجتمعات اليمن، وربما تسعى (الحكاية) لتفسير التغيير في اليمن باتجاه السيادة الذكورية لاحقاً، وربما يفسر لنا هذا الأمر اختيار الهدهد، إذ يذهب العرب إلى أنه يحمل على رأسه جثة أمه، هذا الالتصاق بالأم يمثل مرحلة سابقة في تفكير المجتمعات العربية*. مثلما ستوضح لنا (الحكاية) أن سليمان هو أول من دعا لصناعة (النورة). الحكاية كلها مبنية على إيصال فكرة التحول- تحول اليمن من مجتمع أمومي إلى مجتمع أبوي، لكننا نرى في العمق فكرة الاختبار السائدة في معظم الحكايات الشعبية، ونرى المقابلة بين التصوّرين الذكوري- العلوي- والأنثوي- السفلي- تشكّل المسكوت

عنه في هذه الحكاية. فسليمان ترفعه الريح وجنده، وملكه شَمِلَ الأنس والجن والشياطين، وليس لبلقيس سوى ظهور الخيل، وفرسان- من الأنس- يعدّون بالملايين، وإذا ما أخذنا بالرواية المذكورة في تاريخ الطبري*، لكن بلقيس لا تؤمن بنبوة سليمان (وهو هنا يأخذ دوراً رسالياً) فتضع اختبارين؛ أولهما الهدية الثمينة التي قدمتها ورفضها سليمان، والآخر- التقليدي في الحكايات الأخرى- سؤالها عن ماء رواء، لا من سماء ولا من أرض، ويكون الجواب هو عَرَق الخيل بعد الجري، ولا يمكن أن نغض النظر عن المقابلة بين المرأة والفرس، والسؤال هنا لا يفتح باباً لبلقيس، إنما يعزز مكانة سليمان نفسه عندها، وتنتهي الحكاية بقبولها الزواج، بعد رفض استعلائي، من (ذا تبع ملك همدان) وسلط (سليمان) زوجها على اليمن. إنها نهاية عصر المرأة.

فيما تدور الحكاية الأخرى (غزوته لأبي زوجته جرادة) وهي الأخرى حكاية فاعلها امرأة، يغزو سليمان أرضها ويقتل أباها (الملك) ويتخذها زوجاً بعد أن يدخلها- يهديها- إلى الإسلام، لكن قلبها بقي متعلقا بعبادة الأسلاف- أبيها- من دون علم سليمان، واستمر الحال هذا أربعين يوماً، نتيجة لهذا وبعد علمه، أمر بثياب مطهرة- لا يغزلها إلا الأبكار، ولا ينسجها إلا الأبكار، ولا يغسلها إلا الأبكار، ولا تمسها أمرأة قد رأت الدم، فلبسها وخرج إلى الفلاة تائباً، وعلى الرغم من هذا يُعاقَب بأن يسرق أحد الشياطين خاتم الملك من امرأته- الأخرى- الأمينة، وينتحل شخصية النبي ويعيث في ملكه ونسائه فساداً، لمدة أربعين يوماً قضاها سليمان يخدم الصيادين، وهذه الحكاية تعطينا صورة أخرى عن طبيعة النظر إلى المرأة، هذه النظرة التي تدلل الحكايات الواردة هنا على أنها أصبحت جزءاً من الذاكرة الجماعية للمجتمع المسلم. وفي هذه الحكاية نرى دائرة الصراع ذاتها بقطبيها (الفقدان/الامتلاك) والخطاطة ذاتها:

{استقرار ـ فقدان ـ تعرف ـ اختبار ـ نجاح ـ استقرار}

لكن علينا هنا أن نتنبه إلى أن النص بني على التقابل المضمر بين الطبيعة والثقافة، وهو هنا تقابل صراعي، إذ تبيّن اللجة، الزجاج، التي جعلت بلقيس تكشف عن ساقيها هذا التقابل، وكذا شجرة الخروب، وهي شجرة طبيعية صحراوية، تشير إلى هذا التقابل، مثلما تشير إلى الصراع بين الحضارة والبداوة. مثلما هناك التقابل بين العالمين السماوي والأرضي، فحركة سليمان (نقل الريح له) ودليله (الهدهد) وتحلّق الجن حوله، وهناك البحر وأسماكه، والقصور والمباني، وبلقيس وجندها، فضلا عن نباتات الأرض ودوابها. ويمكن تحديد البنية العاملية لهذه الحكاية بالشكل الآتي:

المرسل (الله)	المرسل إليه (البشرية)
الفاعل (سليمان)	الموضوع (نشر الإسلام)
المساعد (الإنس والجن والشياطين)	المعارض (الوثنيون والمنافقون)

لكن هذه الخطاطة العاملية التي نرى أن النص يسعى لإثباتها تنفلت من بين يدي المؤرخ حين يُحوّل الغزو إلى مجرد رغبة ذاتية تحرك سليمان، وهنا نشعر بأننا أمام ركام معلوماتي أُخِذ قبل أن يتعرض لموشور التنظيرات اللاحقة. وعلى الرغم من هذا فإن الأخبار المتفرقة والحكايات اللاحقة لها في هذا الجزء تشكل وحدة واحدة على ضوئها بُنيت سيرة النبي سليمان في المخيال الإسلامي فيما بعد.

شبابه ـ غزواته ـ فقدانه الملك وعودة الملك إليه ـ وفاته

كن المهم في هذه الحكايات الجانب التفسيري (المسكوت) عنه في النص الحكائي، أما لو نظرنا في إحدى الحكايات التاريخية الإسلامية، فسنرى من خلال الوقوف عند تفصيلاتها فروقا عدة، وسنقف هنا عند خلافة أبي بكر لتوضيح الخط العام لبناء السيرة من خلال التدوين التاريخي العام:

حكاية السقيفة (المبايعة) ـ حروب الردة (وهي جملة حكايات) ـ بدء الفتوحات (حكايات الفتوح) ـ حكاية وفاته ـ صفاته ونسبه وعماله ومناقبه

ولو نظرنا في سيرة الخليفة الرابع الإمام علي* لرأينا أنها تبدأ (حكاية الخلافة) بأخبار مختلفة عن لحظة البيعة، ثم أخبار الخروج عليه، بعدها حكاية حرب الجمل، ثم حكاية حرب صفين، بعدها حرب النهروان، فمقتله، ثم يعود الطبري لسرد صفاته وأخلاقه ونسبه وأزواجه وأولاده، وبعض من سيره*.

إذن نحن أمام بناء سيري، لكنه يختلف عمّا هو مألوف بانطلاقه من لحظة الخلافة- كما أشرنا من قبل بوصفها اللحظة المركزية التي تمنح الفرد أهميته التاريخية، وكلنا يعلم أن خلافتي عثمان وعلي شكلتا لحظتي توزع للأمة بين اتجاهات مختلفة حد التحارب، وتمثلان كذلك لحظة الخلاف المؤسس للاختلاف اللاحق في العالم الإسلامي. فنحن هنا أمام حكاية تاريخية تسعى لنقل الوقائع المعيشة فعلاً لكن تتداخل فيها الأصوات وتتعدد، لهذا نراها واسعة متعددة الجوانب، محكومة بزمن معلوم، بعيدة إلى حد كبير عن الجانب التفسيري الذي لمسناه في النص السابق. ففي الغالب تتكون الحكاية الواحدة من أخبار تتشكل بطريقة التنضيد، فكل حدث من أحداث الحكاية تتعدد الأخبار (الأصوات) حوله.

ولو توقفنا تفصيلاً عند أحدى الحكايات في هذا النص الكبير أنموذجاً لبنائه لعرفنا آلية اشتغال العقل المسلم عموماً وليس العقل التاريخي فحسب، لهذا سنتوقف عند نص (حكاية) قد يضنّها البعض بعيدة عن المستوى الحكائي للبرهنة على هيمنة الجانب السردي على منظومة التفكير الإسلامية، وهي حكاية (محنة خلق القرآن) وهذه الحكاية سبق أن أشرنا إليها، وربما عُدّت اللحظة الأكثر تأثيراً في العالم الإسلامي بعد الفتنة، ترد هذه الحكاية عند الطبري في حوادث سنة (٢١٨ هـ) يبدؤها بقوله: "وفي هذه السنة كتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم في امتحان القضاة

والمحدثين، وأمر بإشخاص جماعة منهم إليه إلى الرقة، وكان ذلك أول كتاب كتب في ذلك، ونسخه كتابه إليه"(١٠٦). وكما هو واضح من الصيغة المذكورة، فإنه امتحان، وإشخاص، لكن الناظر في الكتاب يرى غير ذلك، إذ إنّه يقدم الحجة بعد الحجة، وليس من المنطقي القول بأنه قدمها لعامله، بل كان يوجه حجه لمحاجج مفترض، لا ترد آراؤه، لكن الإجابات توحي بها، فهو في الكتاب قسّم الناس إلى العامة (وهم الأغلبية) ليس لديهم نظر، والخاصة، وهم أهل النظر. ثم يبدأ بسرد آيات قرآنية تؤكد خلق القرآن، ثم يعود ليربط بين العوام وأهل السنة و"هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم. ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة.. فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورؤوس الضلالة.. وأحق من يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، لا يوثق بقوله ولا عمله"(١٠٧). هذا النص يضعنا أمام تحول في الأداء الرسالي للخلفاء، فبعد أن كان الخليفة يسعى إلى توسيع رقعة عالمه، مع التغاضي عن مختلف الاتجاهات المتنازعة داخل العالم الإسلامي، طالما بقيت في حدود الرأي، نرى المأمون يسعى إلى إعادة صياغة المعتقد الإسلامي، ولقناعته بدور الفقهاء والقضاة وجه أمره ومحاججته لهم. إذن الطرف المقصود بالرسالة ليس واليه على بغداد (دار السلام) وإنما الفقهاء والقضاة، وكل من تحدث باسم السنة، فهو إذن نص لا يختلف من حيث فحواه عن نصوص الكتب والمراسلات التي تسبق الحروب الداخلية والخارجية السابقة، واللاحقة. وهذا أمر يعزز فرضية درْسِها.

وهنا نرى أن المأمون يسير على وفق الخطاطة العاملية السابقة، مثلما هو الأمر في غزواته وحروبه، على وفق المنطق الإسلامي السائد. لكن هذه الحكاية ربما تعد الأولى التي تضع، رسمياً، المخالف في الرأي في دائرة الكفر. وهكذا نحن نرى أن المأمون قسم العالم الإسلامي إلى قسمين؛ العوام وعلى رأسهم فقهاء السنة،

والخواص، وعلى رأسهم فقهاء الاعتزال. لهذا قرر (المأمون) أن يضع هذه المسألة صراطاً من حاد عنه عزل عن منصبه وعطلت شهادته "فاجمع من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون وتكشيفهم عما يعتقدون، في خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه؛ فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة"(١٠٨). وهذا يوضح أن الرسالة (كتاب المأمون) موجه لعموم المسلمين. ثم يأتي كتاب آخر إلى الوالي نفسه (إسحاق بن إبراهيم) "أما بعد، فإن من حق الله على خلفائه في أرضه، وأمنائه على عباده، الذين ارتضاهم لإقامة دينه، وحملهم رعاية خلقه وإمضاء حكمه وسننه، والائتمام بعدله في بريته، أن يجهدوا لله أنفسهم، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم، ويدلوا عليه- {تبارك اسمه وتعالى}- بفضل العلم الذي أودعهم، والمعرفة التي جعلها فيهم، ويهدوا إليه من زاغ عنه، ويردوا من أدبر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاتهم، ويقفوهم على حدود إيمانهم وسبيل فوزهم وعصمتهم ويكشفوا لهم مغطيات أمورهم ومشتبهاتها عليهم"(١٠٩). هذه الرسالة التي قد يرى من يقرأها أنها تكرار للأولى، تضع أيدينا على مفهوم سرعان ما أصبح مركزياً في الثقافة السياسية الإسلامية، وهو مفهوم عصمة الإمام (الخليفة) فطالما تقلد المسلم الخلافة فإنه سيحظى بعصمة متولدة عنها. فالرسالة توضح أن الخلافة اختيار إلهي وليس اختيارا للمسلمين يد فيه. وطالما كان الخليفة معصوماً، فإن المعصوم لا ينطق إلا بالحق. فالمقابلة التي تفترضها الرسالة تكمن في طرفين هما الحق والباطل. وعلى ضوء ما سبق يؤكد مضمون رسالته السابقة، "وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم، والحرج في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتبديل والإلحاد على قلوبهم حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده، وشبهوه به، والاشتباه أولى بخلقه. وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظا في الدين، ولا نصيبا من

الإيمان واليقين، ولا يرى أن يحل أحدا منهم محل الثقة في أمانة، ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية، ولا تولية لشيء من أمر الرعية، وإن ظهر قصد بعضهم، وعرف بالسداد مسدد فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها، ومحمولة في الحمد والذم عليها؛ ومن كان جاهلا بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته فهو بما سواه أعظم جهلا، وعن الرشد في غيره أعمى وأضل سبيلا"(١١٠). فهنا نرى توكيده إدخال من قال بقدم القرآن في دائرة الكفر والإلحاد، ولم تأت أقواله واستشهاداته بآيات من القرآن إلا لتوكيد مذهبه، ولم تكن غايته سماع رد الآخر، وإنما تبليغه فحسب للعودة إلى جادة الإسلام التي خرج عنها، فهو، بما أنه شخص مختار (معصوم)، يبلّغ أمرا إلهيا علويا، إنها المقابلة ذاتها التي رأيناها في حكاية بلقيس بين السماء والأرض. فالخليفة المؤمن هنا يأخذ دوراً رسالياً، بمواجهة أهل السنة والجماعة، لكنه ضمن هذه الدائرة الواسعة يحدد عددا من الأشخاص، "قال: فأحضر إسحاق بن إبراهيم لذلك جماعة من الفقهاء والحكام والمحدثين، وأحضر أبا حسان الزيادي وبشر بن الوليد الكندي وعلي بن أبي مقاتل والفضل بن غانم والذيال بن الهيثم وسجادة والقواريري وأحمد بن حنبل وقتيبة وسعدويه الواسطي وعلي بن الجعد وإسحاق بن أبي إسرائيل وابن الهرش وابن علية الأكبر ويحيى بن عبد الرحمن العمري وشيخا آخر من ولد عمر بن الخطاب- كان قاضي الرقة- وأبا نصر التمار وأبا معمر الطيعي ومحمد بن حاتم بن ميمون ومحمد بن نوح المضروب وابن الفرخان، وجماعة منهم النضر بن شميل وابن علي بن عاصم وأبو العوارم البزاز وابن شجاع وعبد الرحمن بن إسحاق"(١١١). هذه الاسماء تشير إلى مجموعة من الفقهاء والعلماء والكتاب والقضاة، كما هو مبين بعد فعل القول، تمثل صفوة المجتمع الإسلامي في زمانها، من خارج دائرة الاعتزال. ثم تنفتح الحكاية على تفصيلات الواقعة "فكتب مقالة القوم رجلاً رجلاً ووجهت إلى المأمون فمكث القوم تسعة أيام؛ ثم دعا بهم وقد ورد كتاب المأمون... وقد تدبر أمير المؤمنين ما كتبت به من اسماء من سألت عن القرآن، وما رجع إليك فيه كل امرئٍ منهم، وما شرحت من مقالتهم..

واستتبه منه؛ فإن أمير المؤمنين يرى أن تستتيب من قال بمقالته؛ إذ كانت تلك المقالة الكفر الصراح، والشرك المحض عند أمير المؤمنين؛ فإن تاب منها فأشهر أمره، وأمسك عنه؛ وإن أصر على شركه، ودفع أن يكون القرآن مخلوقا بكفره وإلحاده، فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه؛ إن شاء الله..."(١١٢). ويواصل المأمون ذكر كل فرد من الممتحنين، ويحاججه بسلوكه، فنحن هنا أمام فعل استجواب أكثر مما أمام محاججة لكن الردود الموجودة تضع أعيننا على صورة من صور الصراع في العالم الإسلامي، وهذا الصراع يتجلى من خلال (الكلام المباشر) لكن ما معروض من أقوال يؤكد الفارق السلطوي بين أقوال الاثنين، وهذا كله لا يمكن فهمه خارج المؤديات السردية، وينتهي مفصل الحكاية الأول بالمسير إلى المأمون "وكتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم في إشخاص سبعة نفر، منهم محمد بن سعد كاتب الواقدي، وأبو مسلم مستملي يزيد بن هارون، ويحيى بن معين، وزهير بن حرب أبو خيثمة، وإسماعيل بن داود، وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد بن الدورقي، فأشخصوا إليه، فامتحنهم وسألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعا إن القرآن مخلوق، فأشخصهم إلى مدينة السلام وأحضرهم إسحاق بن إبراهيم داره، فشهر أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث، فأقروا بمثل ما أجابوا به المأمون، فخلى سبيلهم. وكان ما فعل من ذلك إسحاق بن إبراهيم بأمر المأمون"(١١٣).

وبعيداً عن الوقوف عند الجانب الفني - الذي سنفرد له فصلاً - نرى أن هذه الحكاية بنيت بتضافر أخبار متعددة رسالة المأمون (الخليفة)، استجابة الوالي، أشخاص الممتحنين الى الوالي، رسالة المأمون الثانية، امتحانهم مجدداً، إجابته (الوالي) المأمون ورد المأمون عليه، إشخاصهم الى المأمون، وفاة المأمون ووصيته بإتمام (رسالته) ونرى أن هذه الحكاية بدأت بملخص، على مألوف مرويات الطبري، الذي وضعنا أمام متوالية سردية (تاريخية) توضح بجلاء الاختلافات بين البنيتين (المتن الحولي، والآخر الإسلامي): التخفيف الكبير من اعتماد السند، أحادية

الصوت في المتن الإسلامي المتأخر، هناك تعددية كبيرة في المرويات الإسلامية المبكرة أيضا، المسيطرة على الحكاية بشكل يخالف معظم مرويات الطبري، فهنا نحن أمام مبنى مجرد وخطي، ليس فيه أي خبر شارح، (ملخص + خبر١ + خبر٢ + خبر٣ + ...الخ) كما عليه الحال في متن حكاية النبي سليمان، والأخبار هنا تحاول الوفاء لمرجعها، على أن الحكاية بكاملها هناك (في المتن الأول) لا يمكن فهمها بعيدا عن كونها نصا شارحا للمتن القرآني، فضلاً عن الجانب التفسيري. وعلى الرغم من انحياز الطبري (المؤلف)- كما أوضحناه من قبل- لموقف المحدثين إلا أن الراوي هنا يقف موقف الراوي الخارجي المحايد. فيما تُحصر رسالة الخليفة هنا بالمسلمين أنفسهم، والمعارض له هم من سار على جادة أهل الحديث، وفي المقابل حصر المساعدون بأهل الاعتزال، ويتمثل موضوع الرسالة بالعودة بالمسلمين إلى لحظة الصفاء الرسالي، فهي أسلمة للمجتمع، وهنا نرى أن تأكيد الإسلام أمر أساس في المدونة، فالنبي سليمان كان يدعو إلى الإسلام، والدين (كل دين) عند الله هو الإسلام. هكذا يلبس الخليفة لباساً رسالياً، والأمر نفسه كان مع أبي بكر في حروب الردة، وفتوحات عمر وعثمان، وحروب علي الداخلية، وكانت هذه السِّير العملية للخلفاء الراشدين صراطاً للاحقين من الخلفاء. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من مركزية الصراع بين الخير والشر في الفكر الإسلامي، وهيمنته على المدونات الوليدة في مختلف المجالات، فيما كانت ثنائية: الفقدان/ الامتلاك المحرك الأساس الذي تتشكل البنى الحكائية حوله. وإذا كانت الحكايات المشار إليها سابقا، توضح أننا أمام حبكات سببية، فهناك سيادة لحبكات تتابعية(١١٤)، لا تقل انتشارا في المدونة المدروسة عن سابقتها، وهذا التوزيع للحبكة نستطيع من خلاله إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين أخبار المتأخرين من الخلفاء، الذين اكتفى الطبري بجمعها إلى بعضها بالرابط الزماني (وحدث فيها: أي السنة) وغياب الرابط السببي لا يعني غياب الحبكة، فيكفي أن هذه الأخبار، في الغالب تدور حول الشخصية المركزية، فضلا عن تمحورها الزماني المشار إليه.

الهوامش:

(١)- كذلك أخضع التاريخ لقدرية عطلت دور الإنسان لدى كثير من المؤرخين وعلى رأسهم الطبري، وهذا الأمر نلمسه في مدونته الفقهية تصريحاً، إذ ذهب الى القول أن: "أفعال العباد وحسناتهم وسيئاتهم؛ وجميع ذلك من عند الله تعالى، والله سبحانه مقدره ومدبره، لا يكون شيء إلا بإذنه ولا يحدث شيء إلا بمشيئته، له الخلق والأمر كما يريد". هذه النظرة إذا ما سحبناها على تاريخه بينت لنا أنه محكوم بقدرية، ومن ثم يكون دوره محصوراً بإعادة كتابة المشيئة الإلهية المدونة في اللوح المحفوظ، وهكذا يتضح بجلاء غياب الفاعلية البشرية، وخضوعها لقدر لا دور للانسان في بنائه أو إيجاده أو صناعته، لهذا كان من المنطقي أن= = يلجأ (الطبري) إلى منهج المحدّثين في التدوين التاريخي. صريح السنة، الطبري، ص٣. وتم النظر إلى التاريخ والطبيعة على أنهما تعبيران عن القدرة الإلهية، وعلامات نستهدي بقراءتهما للكشف عن تدبير الله، وهذا الأمر يقف بالتعارض مع التاريخ بمعناه الحديث الذي بُني على الربط بين الوقائع والوعي. وعليه مُيّز بينه وبين المعرفة الأسطورية لكونها تاريخاً بلا وعي. ينظر: مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب) عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٢: ٦٢/١.

(٢)- هذا الأمر بينه كولنجوود بقوله: لقد اصطلح التفكير منذ هيراقليطس حتى أفلاطون، على أن الأشياء المادية مثلها مثل الأشياء الآدمية سواء بسواء، تخضع للتغيّر الدائم. فكرة التاريخ، ترجمة: محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨، ص٣٦٩.

(٣)- المرجع نفسه، ص٤٢٨.

(٤)- المرجع نفسه، ص٤٣٠. من المهم التأكيد أن (كانت) أول من طرح التمييز بين التاريخ (Historie) بوصفه علماً، والتاريخ (Geschichte) بوصفه مجرى الأحداث في الزمان، هذا التمييز أثّر في الفلسفة والتاريخ حتى يومنا. ينظر: النقد التاريخي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٤، ١٩٨١، ص٢٩٧.

(٥)- ذهب هيجل الى القول "ليست الطبيعة والتاريخ إلا أدوات تمظهر الروح والأواني التي تصطفي مجده". وهو في هذا أعاد الشرعية للوعي الميثولوجي، لكن باتجاه مغاير، ينظر: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ماكس هوركهايمر، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، ط١، ١٩٨١، ص ٩٥.

(٦)- تؤكد الزمانية أن لا تحقق للكينونة إلا على هيأة الأنية بالزمان، ولا أنية إلا وهي متزمنة بالزمان، وخواص الآنية في الزمانية تحدد في ثلاث؛ المنفصل، والتوتر، والإمكان، على وفق هذا ذهب هايدجر إلى أن "التاريخية" Historicite و Historialite هي الصفة الكلية للزمانية، وهي التي تضم الأبعاد الزمانية الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل، واستقطبت كلها من خلال مواجهة واعية لفكرة المصير الذي يجري إلى الموت، ويرى أنه لا يمكن وصف أية واقعة بأنها تاريخية إلا بارتباطها بالإنسان، وكل استعمال لكلمة "تاريخي" أو تاريخية يفترض وجود الإنسان "الدازاين: الوجود - هناك " وليس الطبيعة أو الأشياء. يقول: "إن تحليل الدازاين يسعى إلي إظهار أن هذا الموجود ليس متزمنا لأنه يتموقع داخل التاريخ، ولكن وعلي العكس من ذلك تماما فإنه لم يوجد ولن يوجد تاريخيا إلا انه متزمّن تزمّنا يغوص إلى أعماق وجوده". هيدجر: من الكينونة إلى الزمان، عمر مهيبل، مجلة أوراق الفلسفية، ع ٧، عن موقعها الالكتروني.

(٧)- الوجود والزمان والسرد، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص ٢٠١.

(٨)- المرجع نفسه، ص١٨٨. من المهم وضع ما ذهب إليه ريكور في سياق الفهم الهايدجري السابق، فهذا الفهم هو ما حدا ببول ريكور للتأكيد أن إدراك أنطولوجية الوجود الإنساني يتعذر أن يتم دون الانعطاف على اللغة، عبر تحرير الرموز والنصوص التي تشهد على ذلك الوجود، فالوجود في التاريخ يعني على وفق ريكور أن الفعل هو العناء والعناء هو الفعل. ونجد لديه تمييزاً بين نوعين من الزمانية، فمن جهة أولى هناك زمانية الوجود في العالم مع الآخرين، ومن جهة ثانية هناك الزمانية العميقة التي يكمن مضمونها في محاولة حل لغز الموت والأبدية. والتاريخية لديه تقوم على استدعاء الزمان للتفكير في الوجود، لكن ليس الوجود الفردي، بل الوجود في العالم ومع الآخرين بكل غناه الدلالي والتأويلي. ويمثل السرد لديه منزلة أنطولوجية، ويتحول إلى مصدر أولي من مصادر المعرفة بالذات وبالعالم. والنص السردي مهما كان النوع الذي يتمظهر فيه سواء أكان أسطورة أو قصة أو رواية ينطوي على أفقين: أفق التجربة وهو أفق يتجه نحو الماضي، وأفق التوقع وهو الأفق المستقبلي. ويذهب ريكور إلى أن السرد هو المسعى الإنساني لإضفاء معنى على التاريخ برواية قصة. المصدر نفسه، ص١٠٣.

(٩)- الوجود والزمان والسرد، ص ٨١

(١٠)- المرجع نفسه، ص٩٤. وفي هذا الصدد يقول ريكور: "عند إقامة مشروع أفق تاريخي، إنما نجرب نحن، من خلال توتره مع أفق الحاضر، فاعلية الماضي التي يكون تأثرنا بالماضي ملازما لها، وربما جاز لنا القول إن تاريخ هذه الفاعلية هو ما يحدث من دوننا. وانصهار الآفاق هو ما نحاول القيام به. وهنا يتبادل عمل التاريخ وعمل المؤرخ مساعدة كل منهما الآخر". الزمان والسرد، بول ريكور: ٣/٣٣٤.

(١١)- الزمان والسرد: ٣/٣٣٤.

(١٢)- الوجود والزمان والسرد، ص٩٩.

(١٣)- المرجع نفسه، ص٢٥٢. يشير ريكور في هامش له ضمن كتاب (الذات عينها كآخر) إلى "أن أفهوم الهوية السردية الذي أدخلتُه في كتابي الزمان والسرد كان استجابة لإشكالية أخرى: في نهاية رحلة طويلة عبر السرد التاريخي والسرد القصصي الخيالي، تساءلت إن كانت هناك من بنية للتجربة كفيلة بأن تستوعب الصنفين الكبيرين للسرد. عندها قلت بفرضية الهوية السردية بشخص واحد أو لجماعة بأكملها". الذات عينها كآخر، ترجمة: د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٢٥١.

(١٤)- الوضع ما بعد الحداثي، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، ط١، ١٩٩٤، ص١١. من مقدمة الكتاب لفردريك جيمسون. ومن المهم الوقوف عند مقارنة ليوتار بين المعرفة العلمية والمعرفة الحكائية، إذ يقرر أن الحكاية لا تستعيد الماضي بهدف تحليله، إنما لتضعه فى أفق لا زمني خالد، كأساطير تمثل للجماعة المعنى الذى يقيم رابطتها الجماعية. كذلك فإن الحكاية مملوكة على المشاع، لا تحتاج إلى ترخيص لترديدها، وليست مقصورة على فرد دون آخر، وليس لها إذن مصدر للمشروعية سوى ذاتها. ويتصور ليوتار أن الحكايات، لهذه الأسباب، متسامحة، لا يستبعد بعضها البعض. أما العلم فعلى خلاف ذلك يتطلب مُرسلين ومستقبلين أنداداً، يتمتعون بمستوى معين من المعرفة العلمية يمنحهم مشروعية قبول الأطروحات العلمية أو رفضها. كذلك فإن العلم له تاريخ، فلا يمكن الإتيان بنظرية علمية جديدة دون دحض القديمة، الأمر الذى يتطلب معرفتها أولا. لذلك فالعلم تحتكره صفوة تتمركز فى مؤسسات. يضاف إلى ذلك أن العلم - على نقيض الحكاية - يقف من حيث المبدأ خارج المجتمع، لأنه يعرّف نفسه كدراسة عقلية بحتة، حتى فى حالة العلم الاجتماعي. وأوضح (نورس) أن "الفكرة التي بدأت تشيع - بين أوساط المثقفين

(التقدميين) من مختلف المشارب السياسية - هي أن الأبستمولوجيات الواقعية صارت شيئا من الماضي، وأنّ قيم الحقيقة في النقد قد تمّ النيل منها (أو شخصت كفرع من الأيديولوجية البرجوازية)؛ وأنّ التاريخ والسياسة ظاهرتان نصيتان (خياليـة) هما على تماس مع القصائد، والروايات". نظرية لا= =نقدية: المثقفون وحرب الخليج، ترجمة: عابد اسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص٧١.

(١٥)- يعدّ المنطق الصوري (الأرسطي) الأداة الفكرية المتكاملة الأولى في تاريخ الفكر الإنساني. فالقياس الأرسطي بل الأقيسة المعتمدة على قانون الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع هي (آلة- أورغانون) للعلوم الإنسانية جميعها، وإذا كانت السمة العامة للمنطق الأرسطي هي استخلاص نتيجة من مقدمات، أي أن المعلوم في النتيجة متضمن في المقدمة، ومن ثم لم نحصل على شيء جوهري جديد، فإن أرسطو من جهة أخرى تمكن بفكره الموسوعي من الإنتقال الجزئي من المعلوم إلى المجهول عبر المنطق الصوري نفسه. إذ وازنَ بدقة على وفق معارف عصره بين ضرورة أن تنسجم الأفكار مع بعضها منطقياً في إطار القياس، وبين عد وقائع الحياة المتغيرة هي المصدر الأساس لمعارفنا ومفاهيمنا. ينظر: منطق أرسطو، تحقيق وترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠، ص٥٣.

(١٦)- الوضع ما بعد الحداثي، ص٤١. ومن المهم الإشارة الى أن المؤرخين على مستوى التدوين التاريخي اتجهوا- من جديد- الى استخدام السرد. ينظر: العودة الى السرد، لورانس ستون، ترجمة: د. فاضل الخوري، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع٤٣، ١٩٨٧، ص٦٤. يستعرض المؤلف في مقاله هذا جملة من مناهج الكتابة التاريخية الحديثة متوقفاً عند العودة الى الشكل السردي واستشهد بكلمة لـ(لوروا لادوري) يقول فيها: كان عمل المؤرخ المعاصر الذي أراد أن يكون مكمماً، كتلياً بنيوياً، مجبراً، مسبقاً على أن يقتل كي يعيش: لقد حكم بالموت تقريباً، منذ بضعة عقود، على "تأريخ الواقعات" و"السيرة الفردية". ما زال الوقت مبكراً لتأبين التاريخ الكمي والبنيوي والتحليلي، لأنه ليس بعد جثة فاسدة. وهو يستمر بالازدهار، حتى بالنمو،- استناداً الى أطروحات الدكتوراه التي تجري كتابتها في الولايات المتحدة، إلا أن الحقيقة هي أنه في العقد الثالث يبدو التاريخ السردي والسيرة= =الفردية ينبعثان من بين الأموات، وليس لهما الآن المظهر ذاته الذي كانا عليه قبل وفاتهما المزعومة. ينظر: الوضع ما بعد الحداثي: ، ص٧٥.

(١٧) -المرجع نفسه ، ص٥١.

(١٨)- المرجع نفسه، ص ٤١.

(١٩)- المرجع نفسه، ص٤٤. ويمكن أن ننظر إلى العلاقة بين الأبستيم لدى فوكو والمعرفة الحكائية لدى ليوتار، بوصفهما يلتقيان في تحديد الطابع المهيمن، مع اختلافهما الواضح. ينظر: الكلمات والأشياء، ترجمة: فريق الترجمة بمركز الإنماء القومي، تحت إشراف: مطاع صفدي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨، ص ٣٤.

(٢٠)- مبدأ النسبية اللغوية، بنيامين لي ورف، ضمن كتاب: الألسنية (قراءة تمهيدية)، ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥، ص ١٦١.

(٢١) - ماهو التاريخ، ادوار كار، ترجمة: ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢٧.

(٢٢)- فكرة التاريخ، كولنجوود، ص ٤١١.

(٢٣)- ذهب كولنجوود إلى القول: "نظر سانت أغسطين إلى التاريخ من زاوية المسيحي الأولى وتاليمونت من زاوية فرنسي عاش في القرن السابع عشر وجيبون من زاوية الإنجليزي الذي عاش في القرن الثامن عشر وموسن من زاوية ألماني عاش في القرن الثامن عشر. فلا يوجد مبرر من وراء التساؤل عن وجهة النظر الصحيحة. فكل نظرة كانت تمثل النظرة الممكنة بالنسبة للرجل الذي تبناها". فكرة التاريخ، ص ٧.

(٢٤)- فكرة التاريخ، ص ٤١٧. التأثير والجمال مقابلان للتكيّف التأريخي لدى كولنجوود.

(٢٥)- المرجع نفسه، ص ٤٢٧.

(٢٦)- المؤرخ والنص والناقد الأدبي، آلن دوجلاس، ترجمة: فؤاد كامل، مجلة فصول في النقد الأدبي المصرية، م ٤، ع ١، ١٩٨٣، ص ٩٧. وقارن المؤلف بين التاريخ والنقد الأدبي بالقول: إن النقد الأدبي يبدأ بالقصة، أما التاريخ فينتهي بها، وفي التاريخ يتقدم التحليل على القصة؛ أما في النقد فإنه يتبعها، وهذا يعني أن ما يكون بالنسبة للتاريخ نهاية للنشاط، يماثل ما يكون بالنسبة للنقد بداية العملية العقلية. ينظر: المرجع نفسه، ص ٩٦.

(٢٧)- مفهوم التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢: ١/ ٥٠.

(٢٨)- المصدر نفسه: ٢٠٧/١. لا شك ان المعرفة التاريخية من إنتاج المؤرخ، لكن هذا لا يعني

أنها خيال صرف، ولا شك أن المادة التاريخية مستقلة عن ذهن المؤرخ، لكن هذا لا يعني أنها جزء من الطبيعة الجامدة. الفرق بين الموضوعي والذاتي مرحلي ومتطور باستمرار. ينظر: المصدر نفسه: ٣٢١/٢.

(٢٩)- التأريخانية الجديدة، موت أسطورة الاستقلال الثقافي في عصر النهضة الأوربية، ناظم عودة، مجلة مسارات البغدادية، ع٢، س١، ٢٠٠٥، ص٣٢.

* لاشك أن المدونة التاريخية الإسلامية، وكما أشرنا من قبل، سعت إلى إعادة بناء القصص القرآني، وقد ذهب محمد عابد الجابري إلى القول بأن "القصص القرآني هو بمثابة مرآة ترى فيها الدعوة المحمدية نفسها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، عبر (التاريخ المقدس)؛ تاريخ الأنبياء والرسل" مدخل إلى القرآن الكريم (الجزء الأول في التعريف بالقرآن) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٥٧.

(٣٠)- الحقيقة التاريخية والصورة التاريخية، تيسير شيخ الأرض، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي في بيروت، ع٢٧، س٤، ١٩٨٢، ص٤٦، والعبارة المذكورة لبول فاليري.

(٣١)- كارل فابر، ما هو التاريخ، مجلة الفكر العربي، ع٢٧، س٤، ١٩٨٢، ص١١.

(٣٢)- ما هو التأريخ، ص٣٢.

(٣٣)- المرجع نفسه، ص١٤.

(٣٤)- التاريخ والحقيقة وما بعد الحداثة، كيث ويدشتل، ترجمة: خالدة حامد، موقع إيلاف الالكتروني،١٦/٩/ ٢٠٠٦. والتاريخ بالنسبة لـ(وايت) شعرية فطرية أو متأصلة، لأن كل رواية تاريخية هي قصة ذات بداية تقود الى نهاية، ينظر: ما وراء تاريخية هايدن وايت، جوشوا وولكر، ترجمة: عبد الستار جبر، مجلة مسارات البغدادية، ع٣، س١، ٢٠٠٦، ص٤٤.

(٣٥)- الوجود والزمان والسرد، ص١٨٦. تنحدر كلمة Imaginaire التي تترجم بـ(متخيل)، من الكلمة اللاتينية imaginarius التي تعني: خيالي، مغلوط. وتستعمل كلمة متخيل، في اللغة= =بثلاث دلالات على الأقل؛ كصفة، وتعني ما لا يوجد إلا في المخيلة، الذي ليس له حقيقة واقعية، وكاسم مفعول، للدلالة على ما تمَّ تخيله، كاسم، وتعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال. مفهوم المتخيل استعمل بوصفه تصوراً ذهنياً يحدد شبكة من العلاقات التي لا تتناقض مع ما يتصور كونه قابلاً لأن يحدث فعلاً في الواقع، فيما جرى الحديث عن الواقعية بالنظر الى واقعية الأشياء، أي

الشكل الذي تحضر به في أشكال الوعي وحسب. والوعي فعالية مكونة من معارف سابقة حول العالم (الحس المشترك)، ومن معارف خاصة بعلاقة المُدرِك بالشيء المُدرَك (تجارب خاصة)، ومعارف عامة تستخدم لحظة الإدراك بوصفها آليات لاستنتاج خصوصيات الشيء المزامنة للحظة إدراكه؛ على وفق هذا تكون واقعية الشيء نسبية ومتعددة بتعدد أنواع الوعي وتعدد درجات قدرات الذوات على تمثل الخلفيات المعرفية للأشياء؛ خاصة وأن تلك الخلفيات- التي قد تكون كونية أو ثقافية، تجريبية أو شائعة.. هي التي تشكل، بشكل أو بآخر، محمولات الفكر. وبذا فإن الواقعية هي تخييل معقلن، ومهما يكن نوع أو طبيعة الشيء المدرك من الأفراد، فإن التباس واقعياته، العائدة إلى أنواع الوعي الموجهة لإدراكه، تجد مبررها في وجود العالمين اللذين يسكنهما الإنسان؛ العالم الخارجي، ويتميز بكون شكل إدراكه لا يتغير إلا بفعل جماعي. والعالم الداخلي وهو مجموع الأحاسيس والمشاعر والتصورات الخاصة بكل ذات حول العالم. والعالم الخارجي ليس مشكلا فقط من الأنساق الفيزيائية المحرومة من الوعي، إنما من عناصر رمزية مجردة (مثل اللغة والأسطورة والفن والدين والإيديولوجيا النفعية..) التي تشكل بدورها- بوصفها عناصر العالم الخارجي- نسيج تجربة الإنسان عبر الزمن. وبهذا يمكن أن نخلص الى القول أن الواقعية مطابقة الوحدة اللغوية للوحدة الثقافية، أو هي مطابقة الوصف اللغوي للمتبدي سواء أكان هذا المتبدي شيئا معطى في الوعي المباشر، أو ظاهرة، أوشيئاً مجرداً (رمزياً)، أو ظاهرة بينية (أي تفاعلاً علائقياً بين الموجودات وأنظمتها)، ويعني ذلك كله أن الواقعية ليست حقيقة- وإن كانت درجة في سلمها- إذ ليست الواقعية إمساكاً مباشراً بجواهر أو مصادر الأشياء الفعلية، لكنها فقط أشكال لتصور شكل الوجود الأنطولوجي والوظيفي لتلك الأشياء. ينظر: التخيّل، جان بول سارتر، تعريب وتعليق: لطفي خير الله، منتديات يساري الألكتروني.

(٣٦)- الوجود والزمان والسرد، ص١٩٨.

(٣٧)- ينظر: الوجود والزمان والسرد، ص١٩٩.

(٣٨)- ينظر: الوعي التاريخي والكتابة التاريخية العربية، رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، ع٢٧، س ٤، ١٩٨٢. ص٩.

(٣٩)- ينظر روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: د. صالح أحمد العلي، مراجعة: محمد توفيق حسين، مكتبة المثنى، بغداد، ط١، ١٩٦٣، ص١٩. وأما جواد علي فيؤصلها لدى العرب

الجنوبيين فضلاً عن الساميات: "يستعمل العرب الجنوبيون لفظة (خرف) و(خريف) في مكان سنة في لغتهم. وترد في النصوص المؤرخة، إذ تفيد توريخ حادث ما وتثبيته بذكر السنة التي وقع بها من سني الملك أو الرئيس الذي أرخ الحادث به. فيكتب: (ب خرف..)، (بخرف..)، أي (بسنة...)، ثم يذكر بعدها اسم المؤرخ به. كما ترد بمعنى الخريف، الفصل المعلوم من السنة". المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٧١، ٤٣٨/٨- ٤٣٩. ويربط بدقة بين اسم الشهر والتحول الدلالي في اللهجات الجنوبية: "ويعبر عن الشهر بلفظة (ورخ) في العربيات الجنوبية. والجمع (اورخم)، (اورخ). ولفظة (ورخ) تعني= =القمر في عربية القرآن الكريم. وهي من الألفاظ السامية القديمة، وتؤدي معنى (أرخ) وتأريخ أيضاً. فكان العرب الجنوبيون إذا أرادوا التأريخ بالأشهر، قالوا: (ورخ كذا ...)، أي (شهر كذا...). المرجع نفسه: ٤٤٦/٨. ثم ينظر في السنة الهجرية: "وأرى أن اتخاذ المسلمين للمحرم، مبدءاً للسنة الأولى من الهجرة، وجعله الشهر الأول من التقويم الهجري، هو من الأمور التي أبقاها الإسلام من أمور الجاهلية، لأن هجرة الرسول إلى المدينة لم تكن في شهر (محرم).. إذ كانت الهجرة في شهر ربيع الأول، وأرخ بها، لذلك يكون الابتداء بشر محرم، هو إقرار لما كان عليه الجاهليون من ابتدائهم بـ(محرم)، مبدءاً لشهور السنة". المصدر نفسه، ص ٤٦٠. ثم ينظر في التاريخ عند الجاهليين: "وقد عرف التاريخ عند الجاهليين، بدليل عثور الباحثين على نصوص كثيرة مؤرخة. وقد زعم علماء اللغة أن التأريخ الذي يؤرخه الناس ليس بعربي محض، وأن المسلمين أخذوه من أهل الكتاب"، وفي كلامهم صحة، إذا كان قصدهم التأريخ العام للعالم، الذي يبدأ وفقاً لما جاء عند أهل الكتاب من الخلق وظهور آدم فالأنبياء والرسل والملوك إلى أيامهم، وفيه خطأ، إذا قصدوا به، التأريخ مطلقاً، أي تثبيت الوقت، على نحو ما نفهم من قولنا أرخت الحادث، وأرخت الكتاب، فقد عرف التأريخ عند الجاهلين، بدليل وروده في نصوصهم. واستعمالهم لفظة (بورخ)، للتأريخ. وكلمة (ورخ) من الكلمات الواردة بكثرة في النصوص، ومنها لفظة: (توريخ) و (ورخ) بمعنى أرخ في عربيتنا. ولفظة (أرخ) نفسها هي من هذا الأصل.. أما العرب الشماليون.. فلم يرد إلينا من نصوصهم المؤرخة إلا عدد محدود، منها نص النمارة الذي يعود عهده إلى السنة (٣٢٨) للميلاد. وهو مؤرخ بتقويم بصري.. ويبدأ هذا التقويم بدخول بصرى في حوزة الروم سنة (١٠٥) أو (١٠٦) للميلاد، أي السنة التي تم فيها القضاء على حكومة النبط وإلحاق (بترا) بـ(الكورة العربية). ويروي أهل الأخبار أن العرب كانوا يؤرخون بالحوادث العِظام التي تحدث لهم.. والتاريخ بالأوبئة

شيء مألوف... وقد فعل ذلك المسلمون أيضاً في صدر الإسلام، فسموا كل سنة مما بين الهجرة والوفاة باسم مخصوص بها، مشتق مما اتفق فيها للنبي. فسموا السنة الأولى للهجرة سنة الأذن، والثانية سنْة الأمر بالقتال، والثالثة سنة التمحيص، والرابعة سنة الترفئة، والخامسة سنة الزلزال، والسادسة سنة الاستئناس، والسابعة سنة الاستغلاب، والثامنة سنة الاستواء، والتاسعة سنة البراءة، والعاشرة سنة الوداع، فكانوا يستغنون بذكرها عن عددها من لدن الهجرة. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٥١١/٨ -٥١٩.

(٤٠)- علم التاريخ عند المسلمين، ص ٢٥٧.

(٤١)- بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، عبد العزيز الدوري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٦٠، ص ١٥.

(٤٢) ينظر: الخطاب التاريخي من التقييد إلى الارسال، سيزا قاسم، ص ١٣٤.

(٤٣) النص والأسطورة والتاريخ، عزيز العظمة، ص ٣٠٧.

(٤٤)- المكونات الأولى للثقافة العربية، الدكتور عز الدين اسماعيل، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ٢، ١٩٨٦، ص ١٣٩.

(٤٥)- نظام الزمان العربي، ص ٣١.

(٤٦)- الحبكة في العربية من حبك الثوب أي أحكم نسجه، وكانت الحبكة لدى أرسطو تدل عليها الكلمة التي تعني أسطورة mythos ، والمفردة الفرنسية للحبكة Fable تشير إلى شيء قريب من ذلك، وقد تعني حكاية خرافية أو رمزية. أما الكلمة الإنجليزية فتشير إلى قطعة أرض، ثم إلى وصفها وتحديد أبعادها، وقطعة الأرض هذه قد يملكها شخص واحد بدلا من أن تكون ملكية جماعية كما هي الحال في الحبكات "الأسطورية" الموروثة. وتختلط كلمة حبكة في بعض الكتابات بكلمة عقدة Complication وتعني دفع التعقيدات في الأحداث إلى ذروتها لكي تحل بعد ذلك في النهاية، لكن ليس شرطا أن تترادف الحبكة مع تعقيد وحل، وتشجع الكلمة الفرنسية intrigue التي تستخدم بمعنى حبكة على شيوع هذا الترادف، لأنها تعني تسلسل الأحداث وتعقدها اللذين يؤديان إلى خاتمة.. فالحبكة بمعنى ترتيب الأحداث وهي إجراء يقوم به الخطاب الروائي، فهو الذي يحول الأحداث إلى حبكة والخطاب هنا هو نمط العرض، والحبكة هي القصة كما صنعها الخطاب. للمزيد ينظر: الحبكة، اليزابث دبل، ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة، ضمن موسوعة المصطلح النقدي،

مج ٣، الرقم ١٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص٤٧٥.

(٤٧)- في الشعر، أرسطو طاليس، ترجمة: د. شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٦٧، ص٣٦.

(٤٨)- المرجع نفسه، ص٢٨.

(٤٩)- المرجع نفسه، ص ٣٠. يميز أرسطو بين عملي المؤرخ والشاعر بالقول: "إن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بأن ما يرويانه منظوم أو منثور، بل هما يختلفان بأن أحدهما يروي ما وقع على حين أن الآخر يروي ما يجوز وقوعه. ومن هنا كان الشعر أقرب إلى الفلسفة= =وأسمى مرتبة من التاريخ؛ لأن الشعر أميل إلى قول الكليات، على حين أن الشعر أميل إلى قول الجزئيات". في الشعر، ص ٦٤.

(٥٠)- المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٥١)- المرجع نفسه، ص٣٢.

(٥٢)- المرجع نفسه، ص ٥٠. يؤكد أرسطو أن القصة هي نواة التراجيديا التي تنزل منها منزلة الروح، وأن أعظم عنصرين ترتكز التراجيديا عليهما: الإنقلاب والتعرف وهما جزآن من القصة. ينظر: المصدر نفسه، ص٥٤. ويشير في مكان لاحق إلى أن (كراتيس) هو أول شاعر أثني هجر الشعر الأيامبي وابتدأ صناعة قصص وحكايات ذات معنى عام. م ن، ص٤٦.

(٥٣)- المرجع نفسه، ص١٠٢. ويشير في مكان لاحق إلى أن التمايز بين تراجيديا وأخرى يولده اختلاف الحبكات وليس اختلاف القصص. المصدر نفسه، ص١٠٤.

(٥٤)- المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(٥٥)- أزمة المعرفة التاريخية (فوكو وثورة في المنهج)، بول فيين، ترجمة وتقديم:إبراهيم فتحي، دار الفكر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٣، ص٦٢- ٦٣.

(٥٦)- المرجع نفسه، ص٦٣.

(٥٧)-المرجع نفسه، ص١١٣.

(٥٨)- ينظر: المرجع نفسه، ص٦٤.

(٥٩)- أزمة المعرفة التاريخية، ص٦٤- ٦٥.

(٦٠)- المرجع نفسه، ص٦٨. يربط فيين بين نشوء التخصص التاريخي وبين وعي الناس وإن

حياتهم مصنوعة من أفعالهم وانفعالاتهم وتدوينهم إياها أو تناقلها شِفاهاً. ينظر: المرجع نفسه، ص٩٩.

(٦١) - المرجع نفسه، ص٦٩.

(٦٢) - ينظر: المرجع نفسه، ص٢٦.

(٦٣) - المرجع نفسه، ص٢٧. ويقول فيين: "إن للتاريخ طابعاً قصصياً، وهو يثير الاهتمام مثل الرواية بأن يحكى ويسرد، وهو لا يتميز عن الرواية إلا بمسألة واحدة جوهرية... هي ان الرواية وقعت بالفعل وذلك يعفيها من أن تكون طليّة أخاذة". المصدر نفسه، ص٣٤.

(٦٤) - ينظر: المرجع نفسه، ص٩٠.

(٦٥) - الحديث أو الإخبار (كمنتج وعملية وهدف وفعل وبنية وعملية بنائية) لواحد أو أكثر من واقعة حقيقية أو خيالية (روائية) من واحد أو اثنين أو أكثر (غالباً ما يكون ظاهراً) من الساردين وذلك= =لواحد أو اثنين أو أكثر (ظاهرين غالباً) من المسرود لهم ومثل هذه النصوص (قد تكون مهمة) "الالكترونات عناصر مؤلفة للذرات" و"مارى طويلة وبيتر قصير" و"كل البشر ميتون وسقراط ميت" و"الأزهار حمراء وبنفسجية وزرقاء" و"السكر حلو وكذلك أنت" لا تؤلف سرداً لأنها لا تعرض أي واقعة، فضلاً عن ذلك فإن أي تمثيل درامي يقدم وقائع (رائعة جداً) لا يؤلف سرداً أيضاً لأن هذه الوقائع بدلاً من أن تروى تحدث مباشرة على المسرح، ومن ناحية أخرى فإن نصوصاً قد لا تكون مهمة من قبيل "قام الرجل بفتح الباب" و"السمكة الذهبية ماتت" و"الكأس سقطت على الأرض" تعدّ سرداً وفقاً لهذا التعريف. ومن أجل تمييزه من رواية سلسلة اعتباطية من الوقائع والمواقف فإن بعض السرديين (دانتو وجريماس وتودوروف) قرروا أيضاً أن السرد يجب أن يتضمن موضوعاً متصلاً ويشكل كُلاً متكاملاً، والوساطة (الميديا) السردية للعرض متنوعة (شفهية، ومكتوبة، ولغة من السيماءات، وصور متحركة أو ثابتة، وإيماءات، وموسيقى أو أي توليفة منتظمة منهم)، كذلك الأشكال التي يمكن أن يتخذها السرد (ففي عالم السرد القولي وحده هناك الروايات، والرومانسيات، والروايات القصيرة، والقصص القصيرة، والتاريخ، والسيرة، والسيرة الذاتية، والملاحم، والأساطير، والقصص الشعبية، والقصص البطولية، والقصائد القصصية، والتقارير الإخبارية، وقص المحادثات العادية، وغير ذلك)، وبالنسبة لانتشاره، فإن السرد ظهر في المجتمعات الإنسانية المعروفة في التاريخ والأنثروبولوجيا، وفي الحقيقة فإن كل إنسان (متوسط) يعرف كيف ينتج ويمارس سرداً في سِنٍ مبكرة. قاموس السرديات، جيرالد برنس، ترجمة: السيد إمام، ميريت للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣،

ص٤٥.

(٦٦)- يُعد التحليل الأدبي لأنواع التاريخ علماً من الدرجة الثانية بالنسبة للمدونة التاريخية، وبرز هذا الدرس مع عمل هايدن وايت الذي يحمل العنوان نفسه. ينظر: المؤرخ والنص والناقد الأدبي، ص٩٩.

* الخبر بمعناه الأشمل، ما جاز على قائله التصديق والتكذيب، وذهب ابن فارس إلى أن الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه وهو إفادة المخاطب أمراً في ماضٍ من زمان أو مستقبل أو دائم، ووضعنا القزويني أمام العلاقة بين الخبر والواقع بقوله: "اختلف الناس في انحصار الخبر في الصادق والكاذب، فذهب الجمهور إلى أنه منحصر فيهما ثم اختلفوا فقال الأكثر منهم: صدقه مطابقة حكمه للواقع وكذبه عدم مطابقة حكمه". من هذا نرى بأن أي قولٍ لا يكون ذا صفة تنفيذية (طلب، استفهام، ...) وهو يتألف من طرفين العلاقة بينهما خارجية بالنسبة للقول ذاته. ينظر: معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ط١، ١٩٨٦، ٢/٢٦٤- ٢٦٧، مادة خبر. وقُسّم الكلامَ العربي لدى البلاغيين العرب بين رسالة، وخطبة، واحتجاج، وخبر، وقصة، وحديث، ونادرة، وملحة، فيما ذهب المحدثون إلى تقسيم آخر (صيغياً) بين قول وإخبار و(تجنيساً) بين حديث وشعر وخبر، وأدخلَ ضمن الأنواع الخبرية الخبر، الحكاية والقصة، والسيرة. بِعدّ العلاقة بين هذه الأجناس علاقة احتواء تدرجي على مستويي الأحداث والشخصيات، فالخبر أصغر وحدة حكائية، والحكاية تراكم مجموعة أخبار، والقصة تراكم مجموعة من الحكايات، والسيرة تراكم مجموعة من القصص، ويتم التمييز بين الخبر والحكاية من جهة والقصة والسيرة من جهة أخرى على أساس تركز الأولين على الأحداث، وتركز الآخرين على الشخصيات. ينظر: الكلام والخبر (مقدمة في السرد العربي) سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧، ص١٥٦، وص١٩٤. ولم يعرف العرب قبل الإسلام مصطلحاً يدل على التاريخ غير مصطلح (الخبر)، ينظر: الخبر التاريخي عند مؤرخي المسلمين، د. عبد المنعم ناصر، مجلة المؤرخ العربي، ع ٣٤، س ١٣، ١٩٨٨، بغداد، ص١٧٢. فيما ذهب الدكتور عزيز العظمة إلى القول "بالنسبة للعلماء المسلمين، كل نص قديم خبر، أي أنه يتضمن إخبارا عن قول أو حدث يخضع في تحقيقه للأصول التي وضعها أهل الحديث والتاريخ من جرح وتعديل" النص والأسطورة والتاريخ، ضمن قضايا وشهادات (كتاب ثقافي دوري)/١، مؤسسة عيبال للدراسات، قبرص، ١٩٩٢.

(٦٧)- علم التاريخ عند المسلمين، ص٩٥. فيما ذهب د. عبد المنعم ناصر في بحثه المشار إليه سابقاً إلى أن الخبر يتميز عن التاريخ بكون مادته ساذجة وهو يمثل الحادثة أو الواقعة، أو المعلومة المباشرة، بينما التاريخ فضلاً عن كونه موضوعاً من أخبار عدة، فإن لإحساس المؤرخ دوراً كبيراً في تشكله. ينظر: الخبر عند مؤرخي المسلمين، ص١٧٣.

* يرصد بارت قضية الزمن عند هيرودوت بملاحظة تُلائِم الزمن في الخبر التاريخي العربي بقوله: "إن الخطاب، وإن كان خطياً في مادته، إذ يواجه الزمن التاريخي، فإنه يضطلع بمهمة تعميق هذا الزمن كما يبدو. وهكذا فإن هيرودوت يصعد مع كل شخصية تظهر في حكاياته نحو أجداد المقبل الجديد. ثم يعود إلى نقطة انطلاقه، لكي يتابع قليلا إلى الأمام- ويبدأ ثانية". خطاب التاريخ، بارت، ضمن كتاب: هسهسة اللغة، ص ١٩٤- ١٩٥.

× يؤكد (بارت) أن "التفاصيل المحسوسة (تتكون) من منظور سيميولوجي من منتخبات مباشرة لمرجع ودال. وأما المدلول فيكون مطروداً من الإشارة. وتُطرد معه.. إمكانية تطوير شكل للمدلول، أي تطرد معه عمليا البنية السردية نفسها". أثر الواقع، بارت، ضمن: هسهسة اللغة، ص٢١٧.

(٦٨)- علم التاريخ عند المسلمين، ص٩٦- ٩٧. يضع روزنثال التاريخ الحولي شكلاً آخر من أشكال الكتابة التاريخية، في حين أن الناظر في كتب التاريخ يرى أن الخبر بقي المُشكِّل الأساس للمدونة التاريخية، ولم يكن (الحول) سوى إطار شفاف يُؤطِّر المتسلسلات الخبرية.

(٦٩)- فن الخبر في تراثنا القصصي، شكري محمد عياد، مجلة فصول في النقد الأدبي المصرية، مج ٢، ع ٤، ١٩٨٢، ص١٤. هناك ملاحظة مهمة طرحها (شكلوفسكي) في حديثه عن بناء القصص القصيرة والرواية بأنه لا يستطيع أن يحدد الخاصية التي يجب أن تميز الحافز، ولا كيف يجب أن تتمازج الحوافز لكي نحصل على مبنى حكائي. ذلك أن وجود صورة ما، أو تواز ما، أو وصف حادث ما- لا يكفي لكي يترسب لدينا انطباع بأننا أمام قصة قصيرة، وهذا الكلام يمكن سحبه على الخبر التاريخي إلى حد كبير. ينظر: نظرية المنهج الشكلي (نصوص الشكلانيين الروس)، تحرير تزفيتان تودروف، ترجمة: إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨٢، ص١٢٢.

(٧٠)- المرجع نفس، ص١٨.

(٧١) -الخطاب التاريخي من التقييد إلى الإرسال: قراءة في الطبري والمسعودي وابن خلدون، الدكتورة سيزا قاسم، ضمن كتاب الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع، ص١٤٤.

(٧٢)- ضحى الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، ٣٤١/٢.

(٧٣)- ذكر الذهبي أنه "في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الإسلام في هذا العصر، في تدوين الحديث، والفقه، والتفسير، فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطّأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة. وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة، رحمه الله، الفقه والرأي. ثم بعد بيسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب... وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة". تذكرة الحفاظ: ١٥١/١ وص٢٢٩. والنجوم الزاهرة، ابن تغري بردي: ٣٥١/١. وتاريخ الخلفاء، السيوطي، ص٢٦١.

(٧٤)- ضحى الإسلام، ٣٥٩/٢. ومن المهم هنا أن نضع أمام أعيننا تحديد ابن خلدون للتاريخ بأنه "خبر عن الاجتماع الإنساني". المقدمة: ٥٣/١.

(٧٥)- الإشارة للطبري وتشمل المؤرخين جميعهم الذين ساروا على خطاه وعدّوا تاريخه الأكمل والأوفى، فنقلوه كما هو أو بعد أن رفعوا السند منه. من دون أن يدركوا أن الطبري كان ينقل عن رواة معظمهم لم يشاهده الطبري، وكلهم نقلوا عن آخرين، وهذه السلسلة لا ننتهي منها إلا بصورة انتقائية عن ماضٍ افتراضي، لا يختلف عن الماضي الذي يصنعه النص الأدبي، من هنا لم يجد المؤرخون ضيراً في تضمين الروايات نصوصاً شعرية، وحوارات، وخطباً ليتحول النص التاريخي الى بانوراما أدبية، أكثر منه تاريخية.

(٧٦)- خطاب التاريخ، رولان بارت، ضمن كتاب: هسهسة اللغة، ص١٩٣.

(٧٧)- كتابة الحدث، بارت، ضمن كتاب: هسهسة اللغة، ص٢٢٠.

(٧٨)- علم التاريخ عند المسلمين، ص٢٥٨.

(٧٩)- ينظر: مستويات النص السردي، جاب لينتفلت، ترجمة رشيد بنحدو، مجلة آفاق المغربية، عدد ٨-٩، سنة ١٩٨٨، ص٨٩، وهذه الترسيمة مطورة عن ترسيمة سابقة كان اقترحها (شيمد) وقد اعتمدناها لكونها تحاول أن تلم بأطراف العملية الاتصالية داخل النص الأدبي، ولم تنشغل بكلية العملية الاتصالية، كما هو الحال في ترسيمة جاكوبسن أو بوهلر، وإن كانتا الأساس الذي انصبت الجهود اللاحقة على تطويره.

(٨٠)- تاريخ بغداد: ١٦٣/٢. وذكر ياقوت الحموي أنه (الطبري) فرغ من تصنيف تاريخه وعرضه على المستملين له في يوم الأربعاء لثلاث بقين من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثمائة، وقطعه على آخر سنة اثنتين وثلاثمائة. ينظر: معجم الأدباء: ٤٤/١٨.

(٨١)- ينظر: خطاب التاريخ ، بارت، ص١٩٦.

(٨٢)- المرجع نفسه، ص١٩٧.

(٨٣)- تاريخ الطبري: ١/ ٧- ٨.

(٨٤)- ذهب عزيز العظمة، في سياق حديثه عن المطابقة الخبرية إلى القول أن "التطابق في مجال الخبر (التاريخي) لا يمكن أن يكون إلا حصيلة للنقل الصحيح والتام للحدث إلى السرد التاريخي الذي تهدف روايته. لكن الجلي، انه لا توجد طريقة يمكن بها ضمان المشابهة المفضية للتطابق المرجو. فالواقع، ليس ثمة ضمانة في أن يكون الحدث قد جرى بالفعل، وأن لا يكون الشاهد العيان قد وضعه واخترعه". ابن خلدون وتاريخيته، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧، ص١٨٨. ثم أشار إلى أن "اهتمام علم التاريخ ينصب على الخبر، وليس على المطابقة بين الخبر والحقيقة أو تمحيص الخبر. فما يفعله التاريخ هو أن يسرد الخبر ويرويه، لا أن يحققه وينظر فيه". ابن خلدون وتاريخيته، ص١٨٩.

(٨٥)- خطاب التاريخ، ص١٩٩.

* استخدمنا مصطلح التتابع للتمييز بين المتن ما قبل الإسلامي الذي تتابعت فيه الحوادث دون الاهتمام بالتحول التاريخي، وبين المتن الإسلامي الذي قطع الزمن فيه تتابع الحوادث.

(٨٦) ينظر: الخطاب التاريخي من التقييد إلى الارسال، ص١٤٥. إذ تذهب الكاتبة إلى أن الخطاب العربي يميل إلى الوحدات الصغرى المستقلة..وتتولد الدلالة من اضافة هذه الوحدات بعضها إلى البعض من خلال التراكم لا التسلسل، مما يؤكد طغيان البنية الاستبدالية على البنية السياقية.

(٨٧)- ينظر: الكلام والخبر، سعيد يقطين، ص١٩٥. وقد ميّز الكاتب بين نمطين من الأخبار (القصار والطوال) ونظر إلى الحكاية بوصفها تراكماً لمجموعة من الأخبار.

(٨٨)- تاريخ الطبري: ١/ ٤٨٦- ٤٨٨.

(٨٩)- استبعد الطبري من مروياته عن تاريخ اليمن عبيد بن شرية على الرغم من كونه أحد أبرز

رواته عند العرب.

* الحافز يمثل الوحدة الموضوعاتية الصغرى، كما هو مفهوم من عمل شكلوفسكي، أو هو الوحدة السردية الصغرى على المستوى التركيبي، عند توماشفسكي، الذي يحده بكونه الجزء غير القابل للتفكيك في الغرض السردي ويضرب مثلا: لقد حل المساء، راسكولينكوف قتل العجوز، ويرى أن كل جملة تتضمن، في العمق، حافزاً خاصاً بها. ويوزعه بين حافز مقيد (مشترك)، وآخر حر. الأول لا يمكن الاستغناء عنه، أما الآخر فيمكن إبعاده دون الإخلال بالتتابع الزمني والسببي للأحداث. (ينظر: نظرية المنهج الشكلي، ص١٢٢، وص١٨٢) أما بارت فذهب لوضع تمييز مغاير- وإن اعتمد على ما طرحه توماشفسكي- بين الوظائف والقرائن، ثم قسمهما بين ما هو أساسي (النواة) وما هو تكميلي (الوساطات).

* ترد صيغة أخرى في المتواليات الخبرية الشارحة (قال وقال).

(٩٠)- ينظر: القصة القصيرة (النظرية والتطبيق)، إنريكي أندرسون إمبرت، ترجمة: علي إبراهيم منوفي، مراجعة صلاح فضل، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط ١، ٢٠٠٠، ص١٢٤.

(٩١)- تاريخ الطبري: ١/ ١٩٠.

(٩٢)- المصدر نفسه: ١٠/ ١٤٤.

(٩٣) تاريخ الطبري: ١/ ٤٨٦،٤٨٧.

(٩٤)- التحليل البنيوي للسرد، رولان بارت، ترجمة: حسن بحراوي، بشير القمري، عبد الحميد عقار، ضمن مجلة آفاق، إتحاد كتاب المغرب، ع ٨، ١٩٨٨، ص٩.

(٩٥)- ينظر: (الأخبار الواردة بأن إبليس كان له ملك السماء)، وهو الخبر الأول بعد أحاديث الخلق، يبدأ الخبر بوصف حال إبليس ملكا، ثم يعود ليصف ملكه، ثم يتقدم (زمنياً) نحو الإخبار عن المعصية، ثم يعود لذكر أيام ملكه، ويتقدم مرة أخرى ليصف أسباب هلاكه، و(القول في خلق آدم عليه السلام). س .ص .ع هكذا نرى أنه انطلق من (ص) عائدا إلى (س) ثم عاد إلى (ص) ليتقدم باتجاه (ع)، وضمن كل من هذه المتون نرى أن الاسترجاع يكاد يكون صفة ثابتة. تاريخ الطبري: ١/ ٨٠- ٨٨

(٩٦)- هناك أكثر من عشر روايات حول المبايعة لم نتوقف إلا عند اثنتين منها، تجنباً للإطالة.

* المتن الحكائي Fable ما يقوم المؤرخ (القاص) بإخبارنا به خلال العمل، في المقابل نرى

المبنى الحكائي Sujet الذي يراعى فيه نظام ظهور الأحداث في العمل (النص). ينظر: نظرية الأغراض، توماشفسكي، ضمن كتاب: نظرية المنهج الشكلي، ص ١٨٠.

(٩٧) تاريخ الطبري: ٣٨٨/٢

(٩٨) تاريخ الطبري: ٣٨٩/٢.

(٩٩) المصدر نفسه: ٥٨١/١.

(١٠٠) تاريخ الطبري: ١٤٩/١٠.

(١٠١)- ينظر: موسوعة السرد العربي، د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٦٤.

(١٠٢)- هذا الإطار تحوّل إلى سمة في الكتابات التاريخية اللاحقة- معظمها- ووصل إلى أقصى استقلالية له في المقدمة الواسعة التي وضعها ابن خلدون لتاريخه (أكمله في العام ٧٧٩هـ). ولم يعرف بهذه السعة قبل الطبري، فالناظر في تاريخ خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ)، وهو أقدم تاريخ وصل إلينا، يرى أنه وضع مقدمة صغيرة تحدث فيها عن أهمية التاريخ، وبمَ أرّخَ العرب قبل الإسلام، وكيف اتفقوا على اعتماد هجرة الرسول منطلق لتأريخهم الإسلامي. ينظر: تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ ص٢٣-٢٥.

(١٠٣) - تاريخ الطبري، ١/ ٦- ٧.

(١٠٤)- ذهب الدكتور عماد الدين خليل إلى أن الطبري اتخذ من توالي الخلفاء عموداً فقرياً لدراسته التاريخية.. "ويخرج قارئ هذه الحقبة وقد تبلور في ذهنه أن الخلفاء هم مراكز الثقل والفاعلين فيها، وان الأحداث جميعها التي تقع في عصرهم إنما يكون الخلفاء منطلقا أو مردا= =لها". في التاريخ الإسلامي (مواقف ودراسات)، الدكتور عماد الدين خليل، مطبعة الزهراء، الموصل، ط٢، ١٩٨٥، ص٢٢٦.

* هذه الخطاطة تنطبق بالنسبة للمؤرخ المسلم على مفاصل تاريخ الوجود البشري جميعها منذ لحظة آدم، وانقسام الملائكة بين مصدق ومكذب، والعهد الذي عهده الله له بأن يكون خليفة في الأرض، والمقابلة واضحة بين مملكة الله السماوية ومملكة الإنسان الأرضية.

(١٠٥)- هذا الأمر أكده الدكتور عبد الجبار ناجي بقوله: "إن فلسفة الطبري التاريخية قدرية إلى حد كبير والتاريخ عنده تعبير عن المشيئة الإلهية، والخلفاء إن هم إلا أولي الأمر ينبغي طاعتهم، وإن

الخروج عليهم يعد خروجا على الدين الإسلامي". تاريخ الطبري مصدراً عن ثورة الزنج، مجلة المورد البغدادية، م٧، ع٢، ١٩٧٨، ص٣٩.

* {المجلد الأول من تاريخ الطبري حتى ص٦٣٢ بدأ من آدم وإنتهى بطسم وجديس. - المجلد الثاني من تاريخ الطبري حتى ص٦٥٧ بدأ من أصحاب الكهف وانتهى بالسنة الخامسة (غزو بني قريضة). - المجلد الثالث من تاريخ الطبري حتى ص٦٣٢ بدأ من غزوة خبير (بالسنة السابعة) وانتهى بالسنة الخامسة عشرة (حج عمر بن الخطاب). - المجلد الرابع من تاريخ الطبري حتى ص٥٧٦ بدأ بالسنة السادسة عشرة (بقية خبر دخول مدينة بهرسير) وانتهى بالسنة السادسة والثلاثون (أخبار متفرقة عن علي). - المجلد الخامس من تاريخ الطبري حتى ص٦٣٥ بدأ من السنة السابع والثلاثون وانتهى بالسنة الخامسة والستون (خروج بني تميم بخراسان). - المجلد السادس من تاريخ الطبري حتى ص٦٢٢ بدأ من بالسنة السادسة والستون (أخبار المختار) وانتهى بسنة ثلاث ومائة (ارتحال أهل السغد عن بلادهم). - المجلد السابع من تاريخ الطبري حتى ص٦٥٦ بدأ بسنة الرابعة بعد المائة آدم وانتهى بالسنة السادسة والأربعون بعد المائة (عزل سلم بن قتيبة عن البصرة). - المجلد الثامن من تاريخ الطبري حتى ص٦٦٨ بدأ من السنة السابعة والأربعون بعد المائة وانتهى بالسنة الثامنة عشرة بعد المائتين (خلافة المعتصم).

- المجلد التاسع من تاريخ الطبري حتى ص٦٦٧ بدأ من السن التاسعة عشرة بعد المائتين وانتهى بالسنة السبعين بعد المائتين (صاحب الزنج). - المجلد العاشر من تاريخ الطبري حتى ص١٥١ منه، بدأ من سنة إحدى وسبعين ومائتين، وانتهت بسنة اثنتين وثلاثمائة}.

* أشرنا بالرمز (خ) إلى الخبر، و (ح) إلى الحكاية، و (ش) للخبر الشارح أو الحكاية الشارحة.

* ترد الحكاية مرادفة للقصة عند علماء العربية، إذ ذهبوا إلى أن القاص يقص القصص لاتباعه خبراً بعد خبر وسوقه الكلام سوقاً، تنظر مادة قصص في اللسان والتاج. ويذكر الفخر الرازي في تفسيره (فارتدا على آثارهما قصصاً): أي اتباعاً، وإنما سُميت الحكاية قصة لأن الذي يقص الحديث يذكر تلك القصة شيئاً فشيئاً. التفسير الكبير: ٢/ ١٨١.

* نرى الأمر نفسه في رواياته الأخرى عن التاريخ الفارسي، فعلى الرغم من دقة أحداثها العامة إلا أننا نرى أن المتن الحكائي بني بالطريقة ذاتها، ونحيل إلى حكاية الملك كيقاوس وابنه سياوخش، إذ يتزوج الأول من امرأة تركية - ابنة ملك الترك أو ملك اليمن - ساحرة أحبت الولد (ابن

زوجها) فهرب من والده تخلصا منها، ثم قتل بمؤامرة بعد زواجه، ويسعى القاتل (ملك الترك ووالد ابنته) إلى التخلص من الطفل القادم، فيتعهد أحدهم بحماية المرأة وقتل الطفل بعد ولادته، لكن الطفل ينجو ويصبح ملكاً ويأخذ بثأر والده. وهنا مكانة المرأة واضحة، إذ ارتبطت بتسخير القوى السفلية (قوى الشر) لتدمير الملك وعائلته، والصراع كما هو واضح بين المرأة - التي ستهزم في النهاية - والرجل - الذي تكون خسارته دافعا لابناء جنسه للانتصار في النهاية.

* ينظر: كتاب الحيوان، الجاحظ، مج ٣، ص ١٢٥ ونقرأ فيه نظرة العرب للهدهد "إنَّ العرب والأعراب كانوا يزعمون أنَّ القنزعة التي على رأسه ثوابٌ من اللّه تعالى على ما كان من بِرّه لأمّه لأنَّ أمَّه لما ماتتْ جعل قبرها على رأسه، فهذه القنزعة عوضٌ عن تلك الوَهْدة. والهدهد طائرٌ مُنتن الريح والبدن، من جوهره وذاته.. فأمَّا الأعراب فيجعلون ذلك النَّتْنَ شيئاً خامره بسبب تلك الجيفةِ التي كانت مدفونةً في رأسه.. وروى ابن جُريج، عن ابن شهاب، عن عُبيد الله بن عبد اللّه بن عتبة، عن ابن عباس، أنَّ رسول اللهِ {صلى الله عليه وسلم} قال: مِنْ الدَّوابِّ أربَعٌ لا يُقْتَلْنَ: النَّملة، والنَّحْلة، والصُّرَد، والهُدهُد. ينظر الحديث في سنن أبي داود، سليمان بن محمد السجستاني، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ٥٣٢/٢.

* حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين، قال: ثنا أبو سفيان، عن معمر، عن قتادة، قال: بلغني أنها امرأة يقال لها بلقيس، أحسبه قال: ابنة شراحيل، أحد أبويها من الجنّ، مؤخر أحد قدميها= =كحافر الدابة، وكانت في بيت مملكة، وكان أولو مشورتها ثلاث مائة واثني عشر كلّ رجل منهم على عشرة آلاف، وكانت بأرض يقال لها مأرب، من صنعاء على ثلاثة أيام، فلما جاء الهدهد بخبرها إلى سليمان بن داود، كتب الكتاب وبعث به مع الهدهد، فجاء الهدهد وقد غَلقت الأبواب، وكانت تغلّق أبوابها وتضع مفاتيحها تحت رأسها، فجاء الهدهد فدخل من كوّة، فألقى الصحيفة عليها، فقرأتها، فإذا فيها: (إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ألا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ). وكذلك كانت تكتب الأنبياء لا تطنب، إنما تكتب جملاً. ينظر: تفسير الطبري: ١٨٥/١٩.

* مع التنبه إلى الفارق بين السيرة في كتب التاريخ والسيرة في كتب الطبقات، إذ في الغالب تسعى الطبقات لحصر الشخوص بالزمن وسارت بعضها انطلاقاً من سنة الوفاة، لكن مع تأكيد الطبقة ذاتها، لكن في كتب التاريخ نجد ان الزمان بتتابع لحظاته هو المحور.

* شغلت خلافة الإمام علي أكثرمن (٣٠٠) صفحة من الكتاب، وهذا التوزيع ينطبق على

المتقدمين من الخلفاء والمتأخرين، أي توليه الخلافة، ثم أبرز ما وقع في عصره، ثم عودة لتحديد مكانته الخاصة.

(١٠٦) - تاريخ الطبري: ٨/ ٦٣١.

(١٠٧) - المصدر نفسه: ٨/٦٣٢- ٦٣٣.

(١٠٨) - تاريخ الطبري، ٨/٦٣٣.

(١٠٩) - المصدر نفسه، ٨/٦٣٤.

(١١٠) - تاريخ الطبري: ٨/٦٣٦.

(١١١) - المصدر نفسه: ٨/٦٣٧.

(١١٢) - تاريخ الطبري: ٨/٦٣٨- ٦٤٠.

(١١٣) - المصدر نفسه: ٨/٦٣٤.

(١١٤) ينظر: الزمان والسرد: ٧٨/١ .٧٩. وينظر هامش المترجم، فحبكة الاحداث المتتالية (episodic) عند أرسطو لا يمكن أن تخلو منها مأساة، فيما تستثمرها الملحمة خير استثمار.

الفصل الثالث

البناء الفنــي للنص التاريخي

المبحث الأول: وجهة النظر في الحكاية التاريخية*

إذا كان الخلط بين (الصيغة*) و(الصوت*) يمثل جزءاً من تراث ما زال فاعلاً، فإننا سعينا في هذا المبحث إلى اعتماد التمييز الذي طرحه (جينيت) بينهما، لما لهذا التمييز من أهمية في رصدنا للحكاية التاريخية. مع الأخذ بما طرحه سعيد يقطين في محاولته إعادة النظر في هذين المفهومين، وما ترتب على هذه المحاولة من توزيع جديد للمجال(١). ولا بُدّ من الإشارة إلى أننا سندرسهما ضمن مفهوم (وجهة النظر*) لشيوعه من جهة ولأننا نظنه المفهوم الأرحب، على الرغم من أن تمييز جينيت كانت غايته تجاوز هذا المفهوم بطرحه مفهوماً بديلاً هو مفهوم (التبئير). ولا يمكن الوقوف عند هذا المفهوم (وجهة النظر) إلا بارتباطه بالسارد بوصفه الذات المنظِمة للعملية السردية، لهذا ليست الأحداث المروية هي التي تهم، لكن ما يهم هي الطريقة التي عرَّفنا السارد بواسطتها على تلك الأحداث(٢)، فلا يوجد سرد بدون سارد(٣)، هذه المقولة لـ(بارت) وردت في أثناء حديثه عن التواصل بين السارد والقارىء، وإذا ما أعدنا النظر في الخطاطة التواصلية التي أشرنا إليها في الفصل الثاني:

المؤلف (الكاتب) - السارد المتخيل - القارىء المثالي - القارىء الفعلي

سنرى مجموعة من التقابلات: بين الكاتب والقارىء، والسارد والقارىء المباشر أو الضمني (المثالي)، فيما يقف المُبَئِّر (صاحب وجهة النظر) منفرداً. وهذه الخطاطة، التي سنعتمدها هنا، ربما هي الأوفى في هذا المجال*، فهذه التقابلات تضعنا في صميم بناء النص التاريخي على مستوى سلاسل الرواة (السند)، فالمتن التاريخي المدروس عرف بتاريخ الطبري، نسبة إلى كاتبه، لكن الكاتب يذكر في المقدمة أن ليس له من فضيلة إلا الجمع، فما بين أيدينا أخبار منقولة عن مخبرين، لكن ما توضحه مقدمة الكتاب، أن هذه المادة (النص) عبارة عن محاضرات أملاها الطبري

(الكاتب) على طلابه، وهنا نكون أمام متلقٍ أول (هم تلامذة الطبري)، لكن ما يثيره النص التاريخي، تحديداً، هو دور النسّاخ، فغالبا ما نقرأ- في المتن المدروس- وقال أبو جعفر، وهذا يعني أننا أمام صوت آخر هو صوت الناسخ، الذي قد يكون أحد طلابه،ٰلكن ما تُحْدِثُه هذه الـ(كان) أنها تُحيل الكاتب إلى صوت داخلي، يحدد من خلال مقارنة النسخ الموجودة. وهذا أمر يتعلق بمجمل المدونة الإسلامية(٤).

والمدقق في مدونة الطبري يرى أنه اعتمد في كل مرحلة من المراحل على جملة من الأسماء (الأصوات*)، وهذه الأسماء على الرغم من تاريخيتها (وجودها التاريخي الواقعي) التي، قد لا يثار الشك بشأنها، إلا أنها ليست أكثر من أصوات بالنسبة لدرسنا، وهذا ما سنحاول أن نمحور عليه درسنا في هذا المبحث. فالطبري المحدث، وصاحب المنهج الفقهي الخاص، وأحد أهم المدافعين عن أهل السنة، والإنسان الذي ولد في آمل ومات في بغداد، كلاهما (المؤلف والإنسان) لا يمكن الركون إليهما في النظر إلى الحكايات التاريخية، فالأول استعان براوٍ (سارد*) خارجي خلع نزعة المحدثين الصارمة، وانفتح على المرويات التي قد تخالف معتقداتهم، معظمها، وما من شك في أن ظلال المحدث موجودة لكونه لا ينفصل عن العالم السردي على الرغم من خصوصيته، فهل يمكن فهم رأي أهل الحديث خارج إطار السردية الكبرى المتحكِمة في توجههم؟.

سبق أن وقفنا عند هذه المسألة، فدائرة الصراع بقطبيها؛ الفقدان/ الامتلاك، امتدّ أثرُها في مفاصل المعارف الإسلامية كلها. أما الطبري الإنسان فلا وجود حقيقي له خارج فضاء السرد بالنسبة للقارىء المعاصر، إذن نحن أمام سارد متخيل أو مفترض، سارد سعى إلى تحقيق هدف معلن، هو إيصال علوم ومعارف (أخبار) الماضين بـ(حيادية)، وآخر لم يعلن عنه، تاركاً أمره للمدونة التاريخية ذاتها، وليس البعد القدري سوى واحد من أبعاده الأكثر وضوحاً، وخطاب هذا السارد هو الذي يشكل أساس السرد، الأساس الذي نرى العالم من خلاله، وهو في الوقت نفسه السلطة التي تخضع لها خطابات (أقوال) الشخصيات "إذ لا بد من وجود سارد للنص يؤطر

الحدث ويقدمه، ويركّب وجهة النظر ويوزع عناصرها، ويختار المعطى الأولي لبناء النص، أي أن السارد.. يمتلك وعياً مباشراً بتفاصيل عالمه الحكائي"(٥). وبالتأكيد لا يمكن الفصل بين هذا السارد الذي ادّعى الحياد والبعد الذاتي فـ "هناك درجات من الذاتية عند السارد: أقلها (هو ما يمكن أن يطلق عليه موضوعياً) هو الذي يمتنع عن التعليقات رغبة في الاختفاء من سطور الصفحات المختلفة أو أن يظهر محايدا"(٦)، والسارد هنا- في تاريخ الطبري- أقرب للسارد- الناشر، وهو الذي ينقل مضمون مستندات (مذكرات أو رسائل أو يوميات)، إذ أنه عمد إلى كثير من المؤلفات السابقة المختصة بموضوعات جزئية، فأعاد إدراجها ضمن هذا المتن الواسع (الكلي) و"السارد هنا "(يقول) ولا (يعرض) لا يتدخل دوما في التعليقات الشخصية، فهو يفضل اتخاذ موقف الحرص وعلى الرغم مما قد يفعله في إحجامه عن الظهور بتعليقاته فإنه يقف بين الشخصيات والقارىء. ويكون ضميره بمثابة المرآة التي تعكس الأحداث: فالقارىء يرى الأحداث وقد عكسها ضمير الراوي"(٧). ودائما يقف (يختفي) السارد خلف سارد سابق يروي عنه، يعيد كتابة مروياته، ويختصر أو يضيف، لكنه يتابع السير واضعاً مروياته في أفق المستقبل، وسبق أن أشرنا إلى مصادر الطبري، لكن ما نود أن نتوقف عنده هنا يتعلق بجانب آخر، هو ما يمكن أن نسميه البعد الآيديولوجي للاختيار(٨)، فهناك جملة أشياء لا يمكن تجاوزها عند النظر في تاريخ الطبري، ربما أبرزها؛ إغفاله جملة أمور؛ عرب الشام (الغساسنة)، والمرويات الشعبية عن اليمن، وأخذه من وهب بن منبه، وتركه مرويات عبيد بن شرية، لأنه لم يكن يوثّقه، وهذا يتعارض مع ما صرَّح به في المقدمة، واعتماده الكلي على مرويات ابن الكلبي فيما يتصل بالعراق وفارس، وإهماله الآخرين، واعتماده مرويات سيف بن عمر عن الردة والفتوح، وابي مخنف عن الحوادث اللاحقة في العراق، وتفصيله الكبير لثورة محمد النفس الزكية، ووقعة البرامكة، مقابل الحوادث العباسية الكبرى كلها. وبين هذا وذاك هناك التصريحات المتعددة للطبري بحجبه بعض الأحداث، فضلاً عن اهماله الكبير لتاريخ المغرب الإسلامي، وهذه قضايا عامة* يمكن أن تعطينا تصوراً أولياً عن المسار الآيديولوجي(٩) الذي تحكّم ضمناً في بنية هذه

المدونة التاريخية الكبيرة. نستطيع أن نتحدث عن ثلاث وجهات نظر رئيسة تتوزع تاريخ الطبري، الأولى نجدها في الأقسام الأولى المتعلقة بتاريخ ما قبل الإسلام، وفيها نرى تكرار عبارات مثل:

"والله أعلم إيّ ذلك كان(١٠)، وهم ينتظرون بزعمهم خروجه ووقته(١١)، وأما المجوس فإنهم يزعمون.. ويزعمون(١٢)، والله أعلم(١٣)، كل الذي روي عن ابن عباس في ذلك على ما رويناه صحيحا معناه(١٤)، والخبر الأول أصح مخرجا وأولى بالحق لأنه قول أكثر السلف(١٥)، نعوذ بالله من غضبه(١٦)، ورسول الله كان أعلم الخلق بذلك(١٧)، وهذا غير بعيد عن الحق(١٨)...".

وهذه العبارات كما هو واضح تستبطن موقفاً ترجيحياً أو تشكيكياً من لدن الراوي ذاته. والثانية مع التاريخ الإسلامي حتى قيام الدولة العباسية، إذ نرى سيطرة الراوي الخارجي المحايد، مع محافظته، في الغالب، على التعددية الصوتية. على أننا نرى صوت الطبري أكثر حضوراً في مدونته العباسية (الثالثة)، المتأخرة منها على وجه الخصوص، على حساب الأصوات الأخرى، ونلمس هذا بوضوح فيما كتبه عن ثورة الزنج، إذ ترد عبارات دالة على موقف عقائدي لا تاريخي منهم:

"فمنحه الله أكتافهم... فوهب الله له- للموفق- العلو عليهم بعد صبر منهم ومجاهدة... ضرب الله وجوههم فولوا منهزمين... راعتهم كثرتهم فاستخار الله في مجاهدتهم وحمل عليهم فقذف الله الرعب في قلوبهم وانفضوا ووضع فيهم السلاح"(١٩).

فضلاً عن هذه العبارات نرى البعد الآيديولوجي لوجهة النظر في اختياره مصادره، إذ اعتمد الطبري في مصادره عن ثورة الزنج على المعارضين لها، أو الذين تخلوا عنها بعد فشلها(٢٠). وفي الغالب تروي أصوات (شخصيات) عدة الخبر (الحدث) نفسه كما هو الأمر في المدونة الإسلامية، وهنا نقف أمام روايات عدة ، لا نعلم أيها أجدر بالتصديق، والحكاية، هنا، جماع الروايات كلها، ونرى أن المتن

العباسي المتأخر تعددت فيه الأصوات بتعدد الروايات، فـ"الشخصيات ترى أحداثا متعددة"(٢١). ويمكن بيان تنوع وجهات النظر السابقة من خلال أمثلة مستقاة من المدونة التاريخية المدروسة:

"حدثنا القاسم بن الحسن، قال: حدثنا الحسين بن داود، قال: حدثني حجاج عن ابن جريج، قال: قال: ابن عباس: كان إبليس من أشراف الملائكة وأكرمهم قبيلة، وكان خازنا على الجنان، وكان له سلطان الدنيا، وكان له سلطان الأرض"(٢٢).

نقف هنا بأزاء راويين؛ الأول الذي افتتح الكلام بقوله: حدثنا، وهذا يمثل "الأنا الثانية للمؤلف"(٢٣)، أو السارد المتخيل، في حين نرى أن السارد المباشر للحدث (الخبر) هو ابن عباس، وهو هنا راوٍ خارجي، والمُبَأر هنا هو إبليس، والإشارة إلى ضمير الغائب هي السائدة في سرد الخبر مع ارتباطه بالفعل (كان) وهذه من الظواهر المألوفة في السرد العربي القديم في عمومه(٢٤). لكن في هذا المتن نفسه نرى أن الأخبار التي اتصلت بتاريخ الفرس خف الإسناد فيها، وإن اتخذت البنية ذاتها:

"فحدثت عن هشام بن محمد قال: ملك بعد بشتاسب أردشير بهمن بن إسفنديار بن بشتاسب؛ وكان- فيما ذكروا- متواضعا مرضيا فيهم، وكانت كتبه تخرج من أردشير: (عبدالله وخادم الله، السائس لأمركم). قال: ويقال إنه غزا الرومية الداخلة في ألف ألف مقاتل"(٢٥).

فالسارد هنا اعتمد الصيغة (حُدّثت) وهي صيغة قد تشير إلى مكتوب، بدلاً عن (حدّثنا) دلالة حصر به، وهذه تؤكد أن الثانية تدلل على أنها نمط من الرواية الحديثية المألوفة عند طلاب الحديث، ولا نرى في هذا الخبر توسعا في السند، فثمة صوت المؤلف السابق (السارد الداخلي) فقط، فيما وردت صيغتان أخريان (فيما ذكروا، ويقال) ولا نعلم منهما؛ هل هي إشارة للمؤرخين العرب أم الفرس. مع كونها تشكل جزءاً رئيساً من وجهة النظر هنا، إذ يسعى السارد إلى التخلص من مسؤولية المسرود بعزوه إلى ذات خارجية، فيما بقيت وجهة النظر ثابتة، راويا خارجيا، مع

المحافظة على البنية الزمانية ذاتها مع سيادة الشخص الثالث. وعلينا أن نتنبه إلى غياب سلطة مرويات (السلف الصالح) في هذه المدونة، التي تأخذ صدقها من أفواه الناطقين بها، لهذا لا تخلو من استخدام أفعال الشك أو الترجيح (زعموا، يزعمون)(٢٦) المرافقة للمرويات المعروفة بالإسرائيليات، وبعض المرويات الفارسية الأخرى. ونرى أن السارد اعتمد على الكلام (المنقول) غير المباشر،الذي يتميز بكونه لا يعطي ضمانة، أو إحساسا بالأمانة اللفظية لأقوال الحقيقة المتفوه بها(٢٧)، وليست (قال) المتصدرة سوى إشارة إلى انطلاق فعل الحكي، فنحن هنا أمام سرد (أخبار) وزمن السرد هو الماضي. وهناك وجهة نظر أوسع تتمثل بمنحه تاريخ الفرس بعداً مركزياً، إذ جعل أخبار الأمم الأخرى هامشاً على هذا التاريخ، مانحاً إياه بعداً مركزياً بجعله طرفاً ثابتاً في مقارناته معها(٢٨).

فيما يقودنا النظر في المدونة الإسلامية إلى الوقوف عند أثر الصوت في توجيه المعنى، إذ بنيت هذه المدونة، بخلاف السابقة، على تعدد الأصوات بوصفه الركيزة الأساس في بنية السرد، ومن ثم في توجيه وجهة النظر الكلية.

ولبيان هذا سنتوقف عند المرويات التي أوردها الطبري بشأن خلافة الخليفة الرابع (الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام). وقبل الدخول في تفاصيل هذه الأخبار من المهم تأكيد أن الخبر التاريخي، وعموم الأخبار الإسلامية تؤطر بسلسلة من الرواة، وإذا ما أضفنا الكاتب بوصفه الراوي الأخير نكون أمام أصوات عديدة، لكل صوت تاريخه الخاص، لكن في كثير من المدونات التاريخية اعتمد الراوي الأول، وهذا يدلل على أنه الصوت الأكثر فاعلية، إذ إنّ سلسلة الرواة اللاحقة لا يمكن فصلها عنه(٢٩).

(١) "حدثني جعفر بن عبد الله المحمدي، قال: حدثنا عمرو بن حماد، وعلي بن حسين، قالا: حدثنا حسين، عن أبيه، عن عبد الملك بن أبي سليمان الفزاري، عن سالم بن أبي الجعد الأشجعي، عن محمد بن الحنفية، قال: كنت مع أبي حين قتل

عثمان {رضي الله عنه}، فقام فدخل منزله، فأتاه أصحاب رسول الله {صلى الله عليه وآله وسلم}. فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، ولا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحدا أحق بهذا الأمر منك؛ لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله. فقال: لا تفعلوا، فإني أكون وزيرا خير من أكون أميرا. فقالوا: لا، والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك. قال: ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفيا، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين. قال سالم بن أبي الجعد: فقال عبد الله بن عباس: فلقد كرهت أن يأتي المسجد مخافة أن يشغب عليه، وأبى هو إلا المسجد، فلما دخل، دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه، ثم بايعه الناس"(٣٠).

هذا الخبر(٣١) جاء على لسان راوٍ- شاهد (محمد بن الحنفية) بضمير المتكلم (كنت) بني على ركيزتين: الوصف والحوار، وانتهى بخبرٍ شارحٍ مبني على حوار بين علي وابن عباس (كلام غير مباشر)، في مقابل الكلام المباشر الذي ساد في الجزء الأول من الخبر، تُحرِّكُه المتوالية الفعلية (كرهت.. أبى .دخل.. دخل.. بايع- بايع) المترابطة بالإحالات بالضمائر والربط بأدوات العطف، لكن علينا أن نقف أمام كثافة الحمولة الدلالية لكل جملة فعلية (على الرغم من قصرها)، فالجملة الأولى تشير ضمناً إلى أوضاع المدينة المضطربة، فيما كلمة (الرجل) توحي بشيء من الابتعاد، هكذا نرى أن الخبر الأول بُني بطريقة مشهدية عن طريق توظيف الحوار، فالخبر كله يتحرك عن طريق الحوار (العرض)، والكلام مباشر، وهذا ما يميز الأخبار معظمها عن المرحلة الإسلامية، إذ نرى أن الأخبار بُنيت في الغالب على الحوار، والخبر السابق انتهى بصوت خارجي (ابن عباس) ليس له علاقة بالمتن السابق عليه، إلا في الإيحاء أن بني هاشم كانوا متخوفين من أمر البيعة في المسجد، وقد تُفهم بأنها ممالأة للعباسيين من المؤرخ وسلسلة رواته، لكنه من الناحية البنائية قد شفَّ عن محاجة بين ابن عباس وعلي رضي الله عنهما بشأن مكان المبايعة لا تختلف عما سبقها. والخبر كما هو واضح أراد أن يوصل لنا كيف تمت مبايعة علي بالخلافة بعد مقتل عثمان، مع الحرص على القول بأن البيعة كانت بإصرار الصحابة جميعهم ورضاهم

واختيارهم، وهذه وجهة نظر (علويّة) قريبة من التوجهات الشيعية. فيما تؤكد الرواية الثانية جانباً يرفضه الشيعة بالكامل في أدبياتهم، وهو رضى الإمام باختيار (المسلمين) لسواه، والعودة لأحداث السقيفة تلقي ضوءاً على موقف الإمام وعموم بني هاشم من أمر الخلافة. ومن المهم التنبه للصوتين (وجهتي النظر)، صوت محمد بن الحنفية، وصوت عبد الله بن عباس. الصوت الأول راوٍ داخلي لكن تبئيره خارجي، على أن ابن عباس مُبئِّر داخلي (ذاتي)- كرهت- وكما هو واضح فإن الزمن هو الماضي والصيغة هي المسرود المنقول والمبأر بيعة الإمام علي.

(٢) "وحدثني جعفر، قال: حدثنا عمرو وعلي، قالا: حدثنا حسين، عن أبيه، عن أبي ميمونة، عن أبي بشير العابدي، قال: كنت بالمدينة حين قتل عثمان {رضي الله عنه}، واجتمع المهاجرون والأنصار، فيهم طلحة والزبير، فأتوا عليا، فقالوا: يا أبا حسن؛ هلم نبايعك. فقال: لا حاجة لي في أمركم، أنا معكم فمن اخترتم فقد رضيت به، فاختاروا والله. فقالوا: ما نختار غيرك. قال: فاختلفوا إليه بعد ما قتل عثمان {رضي الله عنه} مرارا، ثم أتوه في آخر ذلك. فقالوا: له إنه لا يصلح الناس إلا بإمرَة، وقد طال الأمر. فقال لهم: إنكم قد اختلفتم إلي وأتيتم، وإني قائل لكم قولا إن قبلتموه قبلت أمركم، وإلا فلا حاجة لي فيه. قالوا: ما قلت من شيء قبلناه إن شاء الله. فجاء فصعد المنبر، فاجتمع الناس إليه فقال: إني كنت كارها لأمركم، فأبيتم إلا أن أكون عليكم؛ ألا وإنه ليس لي أمر دونكم، إلا أن مفاتيح مالكم معي، ألا وإنه ليس لي أن آخذ منه درهما دونكم، رضيتم؟ قالوا: نعم. قال: اللهم اشهد عليهم، ثم بايعهم على ذلك. قال أبو بشير: وأنا يومئذ عند منبر رسول الله قائم أسمع ما يقول"(٣٢).

ما نراه في الخبر الثاني أنه، أيضاً جاء على لسان راوٍ- شاهد، لكنه نظر إلى الحدث من زاوية أخرى بدليل تأكيده على طلحة والزبير، وهذا الأمر لا يفهم إلا في سياق ما سيحصل بينهم بعد ذلك، فمن غير المبرر ذكرهم بعد أن ذكر الكل، ثم تأكيد الممانعة، وربط الصلاح بوجود الإمارة، وختم الخبر بمبايعة جامعة، لم يتخلف عنها أحد. ونرى أن هذا الخبر يُكرِّر البنية السابقة مع إضافة معلومات أخرى (اتساع).

مع الخبر الثالث نقف على أمرين، أولهما الحديث عن الخلاف بين الصحابة، وبيان أنه كان موجوداً منذ اللحظة الأولى، والآخر الصيغة التنبؤية (الإرصاد).

(٣) "وحدثني عمر بن شبة، قال: حدثنا علي بن محمد، قال: أخبرنا أبو بكر الهذلي، عن أبي المليح، قال: لما قتل عثمان {رضي الله عنه} خرج علي إلى السوق، وذلك يوم السبت لثماني عشرة ليلة خلت من ذي الحجة، فاتبعه الناس وبهشوا في وجهه، فدخل حائط بني عمرو بن مبذول، وقال لأبي عمرة بن عمرو بن محصن: أغلق الباب، فجاء الناس فقرعوا الباب، فدخلوا، فيهم طلحة والزبير، فقالا: يا علي ابسط يدك، فبايعه طلحة والزبير، فنظر حبيب بن ذؤيب إلى طلحة حين بايع، فقال: أول من بدأ بالبيعة يد شلاء، لا يتم هذا الأمر! وخرج علي إلى المسجد فصعد المنبر وعليه إزار وطاق وعمامة خز، ونعلاه في يده، متوكئا على قوس، فبايعه الناس، وجاؤوا بسعد، فقال علي: بايع، قال: لا أبايع حتى يبايع الناس، والله ما عليك مني بأس، قال: خلوا سبيله، وجاؤوا بابن عمر، فقال: بايع، قال: لا أبايع حتى يبايع الناس، قال: ائتني بحميل، قال: لا أرى حميلا، قال الأشتر: خل عني أضرب عنقه، قال علي: دعوه أنا حميله، إنك- ما علمت- لسيء الخلق صغيرا وكبيرا. وحدثني محمد بن سنان القزاز، قال: حدثنا إسحاق بن إدريس، قال: حدثنا هشيم، قال: أخبرنا حميد، عن الحسن، قال: رأيت الزبير بن العوام بايع عليا في حش من حشان المدينة"(٣٣).

مع هذا الخبر (الثالث) يبدو البناء كأنه يتصاعد في تعقيده، فنحن هنا أمام زمان محدد، وأمكنة متعددة، وتفاصيل أكثر تعقيداً؛ مع دخول النبوءة كطرف أساس في البناء، مع وصف عضوي للأشياء (اليد الشلاء، وملابس علي وسلاحه)، وتحديد من لم يبايع. وذكر مالك الأشتر، ونرى أن المتغيِّر في هذا الخبر هو زاوية الرؤية، فالراوي هنا راوٍ خارجي، جاء حديثه بضمير الغائب، على العكس من الروايتين السابقتين، فيما ختم الحديث بخبر جاء بضمير المتكلم غايته تأكيد بيعة الزبير، ثمّ أدخل المتنبئ المجهول، وأصبح التركيز في الخبر على ما سيحصل وليس على ما حصل. ويجب أن لا نغفل تأكيد الخبر على الجانبين المتصارعين: من اعتزلوا البيعة،

ومن سعوا بسيوفهم لتثبيت الأمر لعلي بن أبي طالب {ع}.

(٤) "وحدثني أحمد بن زهير، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا وهب بن جرير، قال: سمعت أبي، قال: سمعت يونس بن يزيد الأيلي، عن الزهري، قال: بايع الناس عليا بن أبي طالب، فأرسل إلى الزبير وطلحة فدعاهما إلى البيعة، فتلكأ طلحة، فقام مالك الأشتر وسل سيفه وقال: والله لتبايعن أو لأضربن به ما بين عينيك، فقال طلحة: وأين المهرب عنه! فبايعه، وبايعه الزبير والناس. وسأل طلحة والزبير أن يؤمرهما على الكوفة والبصرة، فقال: تكونان عندي فأتحمل بكما، فإني وحش لفراقكما. قال الزهري: وقد بلغنا أنه قال لهما: إن أحببتما أن تبايعا لي وإن أحببتما بايعتكما، فقالا: بل نبايعك، وقالا بعد ذلك: إنما صنعنا ذلك خشية على أنفسنا، وقد عرفنا أنه لم يكن ليبايعنا. فظهرا إلى مكة بعد قتل عثمان بأربعة أشهر"(٣٤).

تتغير وجهة النظر في هذا الخبر، إذ يصبح الخلاف بين الصحابة هو البؤرة المركزية للسرد، إذ بدأ الحديث عن الإكراه في بيعة طلحة والزبير، وهذا ينقض الروايات السابقة، مع تأكيد طبيعة العلاقة بين الثلاثة في أثناء مدة الفراغ السياسي، ونرى هنا أن التبئير اتجه نحو رصد موقفي الزبير وطلحة، وما بُني عليهما لاحقاً. والراوي هنا احتفظ بموقعه نفسه.

(٥) "وحدثني عمر بن شبة، قال: حدثنا أبو الحسن، قال: حدثنا أبو مخنف، عن عبد الملك بن أبي سليمان، عن سالم بن أبي الجعد، عن محمد بن الحنفية، قال: كنت أمشي مع أبي حين قتل عثمان {رضي الله عنه} حتى دخل بيته، فأتاه ناس من أصحاب رسول الله، فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، ولا بد من إمام للناس، قال: أو تكون شورى؟ قالوا: أنت لنا رضا، قال: فالمسجد إذا يكون عن رضا من الناس. فخرج إلى المسجد فبايعه من بايعه؛ وبايعت الأنصار عليا إلا نفيرا يسيرا، فقال طلحة: مالنا من هذا الأمر إلا كحسة أنف الكلب"(٣٥).

وهنا يعود التبئير إلى الخلافة نفسها، ويعود السارد إلى صوت محمد بن الحنفية،

الراوي - الشاهد(٣٦)، ونرى هنا أن علياً دخل بيته، وكان بعض أصحاب النبي هم من انشغل بقضية الإمامة، تأكيد دورها ذاته ، ويختم الخبر بمثلٍ يضربُه طلحة. أي سعى الراوي إلى إبراز الأمرين: ممانعة بعض الأنصار، وموقف طلحة، مع إيحاء العبارة (المثل) بأنه يتحدث عنه والزبير.

(٦) "وحدثني عمر، قال: حدثنا أبو الحسن، قال: أخبرنا شيخ من بني هاشم، عن عبد الله بن الحسن، قال: لما قتل عثمان {رضي الله عنه} بايعت الأنصار عليا إلا نفيرا يسيرا، منهم حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، ومسلمة بن مخلد، وأبو سعيد الخدري، ومحمد بن مسلمة، والنعمان بن بشير، وزيد بن ثابت، ورافع بن خديج، وفضالة بن عبيد، وكعب بن عجرة، كانوا عثمانية. قال: أما حسان فكان شاعرا لا يبالي ما يصنع؛ وأما زيد بن ثابت فولاه عثمان الديوان وبيت المال، فلما حصر عثمان، قال: يا معشر الأنصار، كونوا أنصارا لله... مرتين، فقال أبو أيوب: ما تنصره إلا أنه أكثر لك من العضدان. فأما كعب بن مالك فاستعمله على صدقة مزينة وترك ما أخذ منهم له"(٣٧).

نحن هنا أمام خبر، في مجمله، شارح للأول، على وفق ما سبق ذكره، فهو يذكر مجموعة أخبار شارحة بشأن من لم يبايع، وهذا يؤكد تحول التبئير باتجاه الخلاف بشأن خلافة الإمام علي {ع} ثم يعود لذكر روايات (أخبار) بيعة الإمام علي مرة أخرى:

(٧) "ومما كتب به إلي السري، عن شعيب، عن سيف بن عمر، قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن سواد بن نويرة، وطلحة بن الأعلم، وأبو حارثة، وأبو عثمان، قالوا: بقيت المدينة بعد قتل عثمان {رضي الله عنه} خمسة أيام، وأميرها الغافقي بن حرب يلتمسون من يجيبهم إلى القيام بالأمر فلا يجدونه، يأتي المصريون عليا فيختبئ منهم ويلوذ بحيطان المدينة، فإذا لقوه باعدهم وتبرأ منهم ومن مقالتهم مرة بعد مرة؛ ويطلب الكوفيون الزبير فلا يجدونه، فأرسلوا إليه حيث هو رسلا، فباعدهم وتبرأ من

مقالتهم، ويطلب البصريون طلحة فإذا لقيهم باعدهم وتبرأ من مقالتهم مرة بعد مرة، وكانوا مجتمعين على قتل عثمان مختلفين فيمن يهوون، فلما لم يجدوا ممالئا ولا مجيبا جمعهم الشر على أول من أجابهم، وقالوا: لا نولي أحدا من هؤلاء الثلاثة، فبعثوا إلى سعد بن أبي وقاص وقالوا: إنك من أهل الشورى فرأينا فيك مجتمع، فاقدم نبايعك، فبعث إليهم: إني وابن عمر خرجنا منها فلا حاجة لي فيها على حال؛ وتمثل:

لا تخلطن خبيثات بطيبة   واخلع ثيابك منها وانج عريانا

ثم إنهم أتوا ابن عمر عبد الله، فقالوا: أنت ابن عمر فقم بهذا الأمر، فقال: إن لهذا الأمر انتقاما والله لا أتعرض له، فالتمسوا غيري. فبقوا حيارى لا يدرون ما يصنعون والأمر أمرهم. وكتب إلي السري، عن شعيب، عن سيف، عن سهل بن يوسف، عن القاسم بن محمد، قال: كانوا إذا لقوا طلحة أبى وقال:

ومن عجب الأيام والدهر أنني   بقيت وحيدا لا أمر ولا أحلي

فيقولون: إنك لتوعدنا! فيقومون فيتركونه، فإذا لقوا الزبير وأرادوه أبى وقال:

متى أنت عن دار بفيحان راحل   وباحتها تخنو عليك الكتائب

فيقولون: إنك لتوعدنا! فإذا لقوا عليا وأرادوه أبى، وقال:

لو أن قومي طاوعتني سراتهم   أمرتهم أمرا يديخ الأعاديا

فيقولون: إنك لتوعدنا! فيقومون ويتركونه"(٣٨).

تتغير هنا وجهة النظر بالكامل؛ فثمة أكثر من راوٍ اجتمعوا على هذا القول، الذي صاغه (سيف بن عمر)، إذن فنحن أمام رواة عدة، وانحصر التبئير برفض الصحابة للخلافة، مع تأكيد توزع ولاءات الثوار بين علي والزبير وطلحة، مؤكداً (الراوي) أن ولاء أهل الكوفة للزبير، على العكس مما هو شائع، ومتفق عليه. فيما صُوِّرَ الثوار على

أنهم مجموعة من الأشرار- جمعهم الشر- (وهذا يؤكد وجود حكم مسبق)، فيما جاءت كلمة ابن عمر كلمة نبوئية تتفق ومسار الأحداث اللاحق.

هكذا لم تعد خلافة الإمام علي هي المحور، ولم يعد رفضه مركزاً، إنما التبئير سُلّطَ على الخلافة نفسها، فتوالت العروض وتوالى الرفض، وخلف هذا التوزيع يكمن قول بتوزع الآراء وعدم اتفاقها، ثم يطرح الاتفاق على سعد بن أبي وقاص، لتبرز مقولة أهل الشورى التي قد يراها بعضهم- وتحديداً سيف بن عمر نفسه- تتقاطع مع توجهات الثوار. ثم يعقبه بخبر شارح لمواقفهم.

(٨) "وحدثني عمر بن شبة، قال: حدثنا أبو الحسن المدائني، قال: أخبرنا مسلمة بن محارب، عن داود بن أبي هند، عن الشعبي، قال: لما قتل عثمان {رضي الله عنه} أتى الناس عليا وهو في سوق المدينة، وقالوا له: ابسط يدك نبايعك، قال: لا تعجلوا فإن عمر كان رجلا مباركا، وقد أوصى بها شورى، فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون. فارتد الناس عن علي؛ ثم قال بعضهم: إن رجع الناس إلى أمصارهم بقتل عثمان ولم يقم بعده قائم بهذا الأمر لم نأمن اختلاف الناس وفساد الأمة، فعادوا إلى علي، فأخذ الأشتر بيده فقبضها علي، فقال: أبعد ثلاثة! أما والله لئن تركتها لتقصرن عنيتك عليها حينا، فبايعته العامة، وأهل الكوفة يقولون: إن أول من بايعه الأشتر"(٣٩).

هذا الخبر رواه (الشعبي)، وكان قاضياً لعمر بن الخطاب على البصرة، وقريبا من آل مروان، وهو ما يفسر انزياح وجهة النظر باتجاه لم يرد في الأخبار السابقة، إذ نرى في هذا الخبر أمرين، أولهما تأكيد الإمام علي على الشورى، ورجوع الناس عنه، وهذا يخالف معظم الأخبار السابقة. والآخر أن بيعته كان البادئ بها أهل الكوفة. الأول يتعارض مع الرؤية الهاشمية عموماً، والآخر يتعارض مع حديث سيف السابق عن ولائهم (أهل الكوفة) للزبير. لكن التبئير يعود نحو الإمام علي، ونحو الخلافة ذاتها.

(٩) "وكتب إلي السري، عن شعيب، عن سيف، عن أبي حارثة، وأبي عثمان،

قالا: لما كان يوم الخميس على رأس خمسة أيام من مقتل عثمان {رضي الله عنه}، جمعوا أهل المدينة فوجدوا سعدا والزبير خارجين، ووجدوا طلحة في حائط له، ووجدوا بني أمية قد هربوا إلا من لم يطق الهرب، وهرب الوليد وسعيد إلى مكة في أول من خرج، وتبعهم مروان، وتتابع على ذلك من تتابع، فلما اجتمع لهم أهل المدينة قال لهم أهل مصر: أنتم أهل الشورى، وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلا تنصبونه، ونحن لكم تبع، فقال الجمهور: علي بن أبي طالب نحن به راضون"(٤٠).

هنا يتحول التبئير نحو أهل المدينة، وكأن الخلافة واختيار الخليفة لا يتم إلا بما يريدونه ويرضونه، هكذا حُصِر اختيار الخليفة بأهل المدينة، وأن اختيار علي {ع} تم من لدِنهم، كما أنه يشير إلى خروج سعد والزبير، واعتزال طلحة وهرب بني أمية، وهذه التفاصيل غائبة عن الأخبار الآخرى. ويعود التبئير هنا إلى أهل الأمصار، وهذا أمر في غاية الأهمية فيما يتصل بخلافة الإمام علي.

(١٠) "وأخبرنا علي بن مسلم، قال: حدثنا حبان بن هلال، قال: حدثنا جعفر بن سليمان، عن عوف، قال: أما أنا فأشهد أني سمعت محمد بن سيرين يقول: إن عليا جاء فقال لطلحة: ابسط يدك يا طلحة لأبايعك، فقال طلحة: أنت أحق، وأنت أمير المؤمنين فابسط يدك، قال: فبسط علي يده فبايعه"(٤١).

يورد الطبري في هذا الخبر ما يؤكد بيعة طلحة بلا إكراه، وكأنّ الأمر كان محصوراً بينهما.

(١١) "وكتب إلي السري عن شعيب، عن سيف، عن محمد وطلحة، قالا: فقالوا لهم: دونكم يا أهل المدينة فقد أجلناكم يومين، فوالله لئن لم تفرغوا لنقتلن غدا عليا وطلحة والزبير وأناسا كثيرا. فغشى الناس عليا، فقالوا: نبايعك فقد ترى ما نزل بالإسلام؛ وما ابتلينا به من ذوي القربى، فقال علي: دعوني والتمسوا غيري فإنا مستقبلون أمرا له وجوه وله ألوان، لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول. فقالوا:

ننشدك الله ألا ترى ما نرى! ألا ترى الإسلام! ألا ترى الفتنة! ألا تخاف الله! فقال: قد أجبتكم لما أرى، واعلموا إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، وإن تركتموني فإنما أنا كأحدكم، إلا أني أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم. ثم افترقوا على ذلك واتعدوا الغد. وتشاور الناس فيما بينهم وقالوا: إن دخل طلحة والزبير فقد استقامت. فبعث البصريون إلى الزبير بصريا، وقالوا: احذر لاتحاده- وكان رسولهم حكيم بن جبلة العبدي في نفر فجاؤوا به يحدونه بالسيف. وإلى طلحة كوفيا وقالوا له: احذر لاتحاده، فبعثوا الأشتر في نفر فجاؤوا به يحدونه بالسيف. وأهل الكوفة وأهل البصرة شامتون بصاحبهم، وأهل مصر فرحون بما اجتمع عليه أهل المدينة، وقد خشع أهل الكوفة وأهل البصرة أن صاروا أتباعا لأهل مصر وحشوة فيهم، وازدادوا بذلك على طلحة والزبير غيظا، فلما أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد، وجاء علي حتى صعد المنبر، فقال: يا أيها الناس- عن ملإ وإذن- إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد. فقالوا: نحن على ما فارقناك عليه بالأمس. وجاء القوم بطلحة فقالوا: بايع، فقال: إني إنما أبايع كرها، فبايع- وكان به شلل- أول الناس، وفي الناس رجل يعتاف، فنظر من بعيد، فلما رأى طلحة أول من بايع قال: إن لله وإنا إليه راجعون! أول يد بايعت أمير المؤمنين يد شلاء، لا يتم هذا الأمر! ثم جيء بالزبير فقال مثل ذلك وبايع- وفي الزبير اختلاف- ثم جيء بقوم كانوا قد تخلفوا فقالوا: نبايع على إقامة كتاب الله في القريب والبعيد، والعزيز والذليل، فبايعهم؛ ثم قام العامة فبايعوا"(٤٢).

هذا الخبر المنقول عن سيف(٤٣)، الذي يمكن أن نعدُّه الأوسع بين أخبار البيعة، يضعنا أمام جملة أمور: تفرق ولاءات المحاصرين، ثم إجبارهم أهل المدينة على تولية أحد أصحاب الشورى، ثم كيفية تحول الأمر باتجاه علي، وبعدها كلمة الإمام النبوئية بشأن ما سيحصل بعد مقتل عثمان وتوليه، ودور الأشتر، ومبايعة طلحة والزبير على إكراه منهما، ثم نبوءة اليد الشلاء. والتبئير هنا ركز على الخلاف بين الأمصار وتفرق كلمة الصحابة، فهذا الخبر يعد مقدمة متسقة مع ما سيحدث لاحقاً،

كأنه كتب بصوت اللاحق لا المعاصر. والراوي الرئيس هو سيف والهوى (التوجه الآيديولوجي) واضح في تسويغه لخروج الصحابة فيما بعد.

(١٢) "كتب إلي السري عن شعيب، عن سيف، عن أبي زهير الأزدي، عن عبد الرحمن بن جندب، عن أبيه، قال: لما قتل عثمان {رضي الله عنه} واجتمع الناس على علي، ذهب الأشتر فجاء بطلحة، فقال له: دعني أنظر ما يصنع الناس، فلم يدعه وجاء به يتله تلا عنيفا، وصعد المنبر فبايع. وكتب إلي السري، عن شعيب، عن سيف، عن محمد بن قيس، عن الحارث الوالبي، قال: جاء حكيم بن جبلة بالزبير حتى بايع؛ فكان الزبير يقول: جاءني لص من لصوص عبد القيس فبايعت واللج على عنقي. وكتب إلي السري، عن شعيب، عن سيف، عن محمد وطلحة، قالا: وبايع الناس كلهم. قال أبو جعفر: وسمح بعد هؤلاء الذين اشترطوا الذين جيء بهم، وصار الأمر أمر أهل المدينة، وكانوا كما كانوا فيه، وتفرقوا إلى منازلهم لولا مكان النزاع والغوغاء فيهم"(٤٤).

ويختم الطبري أحاديثه عن البيعة برواية أخرى لسيف يوضح فيها أن البيعة وإن كانت في يد أهل المدينة إلا أن المحاصرين كانوا أجبروهم على الإسراع ببيعة الخليفة، كما أكد أن طلحة والزبير قد أُجبرا، على الرغم من أن أهل الكوفة خلف الزبير، وأهل البصرة خلف علي {رضي الله عنهما}. وهذه الرواية تتوج مرويات سيف حول قضية الإكراه الذي مورس على الصحابيين، والتبئير تمركز حول طبيعة بيعتهما، مؤكداً فيها تفاصيل الإهانة التي وجهت إلى الصحابيين(٤٥).

ما يميز هذه الأخبار عن الأخرى الواردة في المتن السابق (عصر ما قبل الرسالة المحمدية) أن تعدد الأصوات هناك كان وليد تعدد الرؤى التفسيرية للحادث المشار إليه من أجل توضيح الإشارة وتفصيلها ، ومنحها بعدها التاريخي، في حين أن الأصوات في المتن الحولي (الإسلامي) وليد تقاطع في الرؤى سببه التقاطع الآيديولوجي، بين الرواة. فالأخبار الأولى بعضها يكمل الآخر، على أن أخبار المتن

الحولي بعضها ينقض الآخر، الأمر الذي يؤكد التعددية الصوتية، والخضوع لسلطة رؤى مسبقة لا يمكن التعامل معها خارج الدرس البؤري (وجهة النظر). لو أعدنا النظر في الأخبار السابقة سنكتشف أن ثمة أصواتا متعددة، لكل صوت رؤياه التي نقرأ الحوادث من خلالها، وهذه الأصوات بقدر ما سلطت ضوءاً أوسع على الحادثة الواحدة، فإنها غيّبت الحقيقة التاريخية "هل يمكن القول أنّ تاريخ القرن الأول... يمكن كتابته بطريقة مقنعة ومعقولة؟.. كلما ازدادت سيطرتنا على تشابكها (الحوادث) العجيب، المرهق في البداية ازداد شعورنا بالخواء"(٤٦). هذا الشعور (بالخواء) من مؤرخ معاصر يؤكد فاعلية التعدد الصوتي. أما في (وجهة النظر) الثالثة المنبثقة في المتأخر من أخبار الدولة العباسية، "وفيها (سنة ٣٠١) أحضر دار الوزير علي بن عيسى رجل- ذكر أنه يعرف بالحلاج ويكنى أبا محمد- مشعوذ، ومعه صاحب له، سمعت جماعة من الناس يزعمون أنه يدعي الربوبية فصلب هو وصاحبه ثلاثة أيام، كل يوم من ذلك من أوله إلى انتصافه، ثم ينزل بهما، فيؤمر بهما إلى الحبس، فحبس مدة طويلة، فافتتن به جماعة منهم نصر القشوري وغيره، إلى أن ضج الناس، ودعوا على من يعيبه، وفحش أمره، وأخرج من الحبس، فقطعت يداه ورجلاه، ثم ضربت عنقه، ثم أحرق بالنار"(٤٧).

ونرى في هذا المتن أن السارد (الراوي) خارجي، وما نلحظه الغياب شبه التام للسند(٤٨)، فبدأ الخبر بفعلٍ بُني للمجهول، مع الحفاظ على الصيغة الزمنية المألوفة في بقية الأخبار، مع ارتباط السرد بالشخص الثالث، وترد صيغة (ذُكر) التي تؤكد غياب السند، المقترن هنا بالإنبناء للمجهول، مع الغياب الكامل للفعل (كان) الذي ميّز المتنين السابقين. وترد الصيغة (يزعمون) لتُبيّن لنا أنّ الراوي يورد ما سمع فحسب. وجاء هذا الخبر منفرداً (برواية واحدة) على العكس من أخبار المتنين السابقين. وبناء وجهة النظر وصيغة (نسق) بناء الخبر واحد في هذا المتن. والسرد في وجهات النظر الثلاث المدروسة (سرد موضوعي) في الغالب أدّاه راوٍ موضوعي بضمير الشخص الثالث، ولا نعدم وجود السرد الذاتي في حال وجود الراوي- الشاهد في سرد

الأحداث(٤٩). نخلص مما سبق إلى نتيجة مركزية؛ إن السرد في المتن الأول (قبل الإسلامي) هيمنت على بنيته إفتتاحية الحكي التقليدية (كان)، فيما اعتمد صيغة السرد (الإخبار) في تصوير الوقائع والراوي (السارد)- الناقل خارجي غائب، والكلام غير مباشر في معظمه. فيما هيمن الماضي على البنية الزمنية في المتن الإسلامي الأول، واعتُمِدَت صيغة العرض في تصوير الوقائع، أما الراوي، فهو شاهد لهذا سادَ ضمير المتكلم، والكلام المباشر، لكن مع المتن الإسلامي الثاني (المتأخر) نعود إلى خصائص المتن ما قبل الإسلامي بخصائصه جميعها(٥٠)، الأمر الذي يدلل على أن السارد حصر الأهمية التاريخية في القرنين الهجريين الأولين، وقد يفهم الأمر بأنه سعى للتخلص مما قد يثيره التوسع في حوادث عصره من اشكالات له، وهذا أمر غير دقيق، إنما أراد السارد أن يُعيد بناء لحظة التشكل الأولى ويُعيد قراءة التاريخ من خلالها.

المبحث الثاني: بنية الفضاء* في النص التاريخي

أولا: بنية الزمان في تاريخ الطبري

تَشَكَّلَ المتن التاريخي على وفق بعدين أساسيين: الزمان بوصفه جوهر الحركة التاريخية، والمكان المُجذّر لواقعية هذا المتن، وإذا كانت الخطّية في النظر إلى التاريخ هي المهيمنة، فإن ما وقفنا عنده سابقاً بيَّن أن ثمة متناً أول لم يستطع المؤرخون المسلمون تجاوزه، وهو المتن الذي يمثل مسيرة البشرية من أبينا آدم حتى بعثة الرسول العربي {ص}. متن لم يؤطَر بزمان معلوم، إنما حَكَمَتْه فاعلية الشخصية وهيمنتها، فيما كان توالي السنوات إطاراً مهيمناً ومميزاً للتاريخ الإسلامي. ولم يُسبق أن دُرس الزمان في المدونة التاريخية بوصفه فاعلاً في التشكيل (الأدبي) لها، وهذا الأمر وقع فيه الناقد سعيد يقطين عندما حاول التمييز بين الزمن في الخطاب التاريخي والزمن في الخطاب الروائي بقوله: "إن ما يهم المؤرخ التقليدي هو تسجيل الحدث الأساس، ولا يبدو الربط إلا من خلال عناصر تكرارية للحدث ذاته أو لاستمراره. وغالبا ما يأتي هذا على شكل إرجاعات... وهكذا نلحظ غياب علاقة تركيبية بنيوية داخل الخطاب التاريخي الكلاسيكي"(٥١). ولا أظن أن هناك مؤرخاً، في الغالب، لا ينطلق من رؤية تمثل العلاقة التركيبية البنيوية، فكيف بالمؤرخ المسلم، الذي كان الزمن أساس تفكيره العقائدي، فلم يكتب من كتب من المؤرخين الأوائل للعبرة، إنما للاقتداء، فحوادث التاريخ العالمي كلها بالنسبة لهذا المؤرخ تدور حول قطب واحد هو الرسالة المحمدية. فيما كانت فكرة الصراع بين الخير والشر مهيمنة على هذه المدونة. والفكرتان لا يمكن الإمساك بهما خارج الأطر الزمانية - المكانية، طالما حُوّلا من الفكرة المجردة إلى حدث، وليس هناك حدث إلا وينتظم في فضاء محدد "مهما اختلفت نوعية هذا الفضاء، أو تباينت المساحة التي يشغلها داخل النص، فهو يشكّل حيز تحقق الفعل"(٥٢)، وبالنسبة للنص التاريخي من

المهم، ثانية، تأكيد أن بنية الخبر تتميز بلا زمنيتها وانغلاقها على ذاتها وثباتها في وجه كل تحول، ولم يستطع التحول باتخاذ التقويم الهجري إطاراً من تغيير، أو كسر هذا الانغلاق، إنما أعاد ترتيب الأخبار على وفق توالي السنين، فيما بقيت بنية الخبر ثابتة، وبهذا يكون الزمن عنصرا من عناصر الخبر (الواقعة)، والأمر ينسحب على المكان، فأخبار الحروب والوقائع تأخذ أسماءها من الأماكن التي وقعت فيها، لكنه مكان فاقد لجغرافيته، فهو مكان معزول ومقتطع(٥٣)، ولو نظرنا في (تاريخ الطبري) سنرى أنه ميّز بين زمنين مختلفين؛ زمن دنيوي (تاريخي)، تحدده ساعات الليل والنهار، وزمن مقدس (زمن الخلق) مرتبط ببدء العالم ويوم القيامة، اليوم فيه بألف عام، وهذا التمييز يضفي صفة التاريخية على الأشياء والكائنات المحدثة، وصفة الزمنية على عملية خلقها(٥٤). لكن هذه التاريخية بقيت في حدود التأريخ للحوادث، ولم يستطع أن يتحول إلى علم للإنسان بارتباطه بالزمن(٥٥)، وهذا التوصيف لبنية الخبر يمكن الإفادة منه في النظر إليه. وأول ما نُصدم به ونحن نطالع هذه المدونة التاريخية؛ هو زمن كتابتها، إذ توضح الإشارات الواردة فيها إلى أنها شُرع في كتابتها بعد عام (٢٩٠هـ)(٥٦)، فيما حدد لنا (ياقوت الحموي) وقت الفراغ من تصنيفه وعرضه على المستملين له بدقة، "في يوم الأربعاء لثلاث بقين من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثمائة، وقطعه على آخر سنة اثنتين وثلاثمئة"(٥٧)، وهذا يعني أنه إستغرق في كتابته وإملائه إثنتي عشرة سنة، على أنّ المدونة بدأت من لحظة غير معلومة في الزمن، لحظة الخلق الأول، وإنتهت في سنة معلومة (٣٠٢هـ)، وفي المقابل لم تعط هذه المرحلة الطويلة من عمر البشرية (من أبينا آدم {عليه السلام} حتى محمد {صلى الله عليه وسلم})، إلا الربع من حجم المدونة، فهنا نحن أمام حكايات متفرقة، إذ ورد تاريخ الأنبياء خاضعاً لما عرف من التاريخ اليهودي، وهو الخط المركزي فيها، ولم يختلف الأمر فيما كان من تاريخ فارس، أو اليمن، أو العرب قبل الإسلام. وهنا لا نرى تسارعاً، إنما تنضيداً لحكايات متفرقة. ونرى هذا التسارع فاعلاً كلما اقتربنا من عصر المؤلف نفسه، حتى تُختزل السنوات المتأخرة في أخبار سريعة لا تتجاوز ربع الصفحة(٥٨). وهذا الأمر يؤكد ما ذهبنا إليه سابقا من القول بمركزية

المرحلة الإسلامية الأولى في هذه المدونة. والملاحظة المهمة أن التسارع والتباطؤ رُبطَا في الدراسات السردية بالسرد والوصف، على أنّ التسارع هنا يُربَط بالوصف، على عكس ما هو سائد في هذه الدراسات، وارتبط التباطؤ بالسرد. والأمر وليد التكرار، لكنه تكرار خاضع للتعددية الصوتية، أي رواية الخبر من وجهات نظر عدة، واختفى هذا التعدد في وجهات النظر مع التقدم في الزمن باتجاه لحظة التدوين.

وانطلق الطبري في كتابه هذا من الزمان وتحديده (القول في كم قدر جميع الزمان من إبتدائه إلى انتهائه، وأوّله وآخره)(٥٩)، ثم أورد مجموعة من الأخبار التي تحدد (قدر جميع الزمان)، لينتهي بالقول: "من أثبت ما قيل في ذلك عندنا من القول، للشواهد الدالة التي بيّناها على صحة ذلك. وقد روى عن رسول الله {صلى الله عليه وسلم} خبر يدلُّ على صحة قول من قال: إن الدنيا كلها ستة آلاف سنة"(٦٠). وهذا التحديد يعبر عن الرؤية الإسلامية التي تعدُّ الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات، وليس بين ظهورها وقيام الساعة إلا فضل السبابة على الوسطى(٦١). وهذا القول إذا ما رُبط بما ذهب إليه في حديثه عن ابتداء الخلق، "صح الخبر عن رسول الله {صلى الله عليه وسلم}: إن أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب، فجرى في تلك الساعة بما هو كائن"(٦٢). ندرك أن كل شيء مقدَّر سلفاً، "عن مجاهد قال: قلت لابن عباس: إن ناسا يكذّبون بالقَدر، فقال: إنهم يكذّبون بكتاب الله، لآخذنّ بشعر أحدهم فلأنفضنّ به، إن الله تعالى ذِكرُه كان على عرشه قبل أن يخلق شيئا، فكان أول ما خلق الله القلم، فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة، وإنما يجري الناس على أمر قد فُرغ منه"(٦٣). وهذا الخبر، الذي أوضحنا من قبل أن الطبري يؤمن به، يبين لنا أن الأحداث الواقعة وما سيقع منها إنّما قدرت من قبل ومضت إرادة الله فيها، ومن ثم ليس الزمان سوى الوعاء البشري الذي أوجد لاحتوائها "ومعنى ذلك أن للزمان منطقه الخاص، ونظامه المحدد. هذا المنطق وذاك النظام قابلان أن تمتلك المعرفة بهما، لأنهما قبليان (الدعوى الزمانية). لكن إمكان التعرف على الزمان، أيّاً كان مصدر المعرفة، يمكن أن يساعد على (التوقع) لا على (التغيير)"(٦٤).

لهذا نرى أن الأحداث قد حدثت سلفاً، وليس الزمان سوى حضور النبوءة والرؤيا، وهو حضور لا يمكن أن ننظر إليه خارج النظرة إلى الزمان في الوعي الإسلامي، ففي النبوءة والرؤيا يصبح المستقبل حاضراً معيشاً، ونحن هنا أمام استباق داخلي يقع داخل المدى الزمني المرسوم للمحكي الأول من دون أن يتجاوزه "كما أنه يعرّض الخطاب الحكائي، كالاسترجاع الداخلي، لخطر التداخل والتكرار، إلا أنه يتميز عنه بكونه يؤدي دور الإعلان، في مقابل دور التذكير"(٦٥) وترتبط هذه التقنية بما أسماه (تودوروف) بـ"عقدة القدر المكتوب" في الملاحم الهوميرية(٦٦). وإذا ما نظرنا إلى المتن الحولي من تاريخ الطبري، بوصفه الجزء المركزي من الكتاب، نرى (النبوءة والرؤيا) يتخلل الحوادث الكبرى معظمها في التاريخ الإسلامي، فيما سيطر على مجمل أخبار المتن التاريخي الأسبق، ولم يقتصر على ما عُرفَ بالإسرائيليات، إنما تغلغل في المرويات الفارسية والرومية، ولنأخذ الخبر الآتي أنموذجاً:

" فلما رأى هرقل عظيم ما فيه بلاد الروم من تخريب جنود فارس إياها وقتلها مقاتلتهم وسبيهم ذراريهم واستباحتهم أموالهم وانتهاكهم ما بحضرتهم، بكى إلى الله وتضرع إليه وسأله أن ينقذه وأهل مملكته من جنود فارس، فرأى في منامه رجلا ضخم الجثة رفيع المجلس، عليه بزة، قائما في ناحية عنه، فدخل عليهما داخل، فألقى ذلك الرجل عن مجلسه، وقال لهرقل: إني قد أسلمته في يدك. فلم يقصص رؤياه تلك في يقظته على أحد، ورأى الليلة الثانية في منامه أن الرجل الذي رآه في حلمه جالس في مجلس رفيع، وأن الرجل الداخل عليهما أتاه وبيده سلسلة طويلة، فألقاها في عنق صاحب المجلس وأمكنه منه، وقال له: هأنذا قد دفعت إليك كسرى برمته، فاغزه فإن الظفر لك، وإنك مدال عليه ونائل أمنيتك في غزاتك. فلما تتابعت عليه هذه الأحلام قصها على عظماء الروم وذوي الرأي منهم، فأخبروه أنه مدال عليه، وأشاروا عليه أن يغزوه، فاستعد هرقل واستخلف ابنا له على مدينة قسطنطينية"(٦٧).

وهذه الرؤيا تؤكد أن التاريخ لم تصنعه إرادة الحاكم، أو رغبة المحكومين، وإنما الحكم للإرادة الإلهية التي صنعت القدر، ووجهت البشر عبر الرؤى والنبوءات،

ومن ثم كان المستقبل معيشاً في الحاضر، وليس مصنعاً فيه، أو مجرد امتداد خطي له، كما قد توحي العلاقة الطبيعية، بينهما، فيه، نحن هنا لسنا أمام فعل استشراف، أو استباق، فحسب، إنما أمام فعل توازٍ بين الماضي والمستقبل يكسر النظرة التقليدية للقص التاريخي على أنه قص تتابعي(٦٨)، وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار طبيعة بنية الخبر، نرى هيمنة التجاور المكاني في كثير من الأخبار المؤطرة بزمان موحد(٦٩). وفي الحقيقة نستطيع أن نتحدث هنا عن تناوب بين زمانين، وتناوب بين حكايتين(٧٠). وهذا الأمر نراه في مجمل الرؤى الأخرى:

"فلما أن بعث الله نبيه محمدا {صلى الله عليه وسلم}، أصبح كسرى ذات غداة وقد انقصمت طاق ملكه من وسطها من غير ثقل، وانخرقت عليه دجلة العوراء، فلما رأى ذلك حزنه، وقال: انقصمت طاق ملكي من وسطها من غير ثقل، وانخرقت علي دجلة العوراء (شاه بشكست): يقول: الملك انكسر. ثم دعا كهانه وسحاره ومنجميه، ودعا السائب معهم، فقال لهم: انقصمت طاق ملكي من غير ثقل، وانخرقت علي دجلة العوراء (شاه بشكست) انظروا في هذا الأمر ما هو؟ فخرجوا من عنده فنظروا في أمره، فأخذ عليهم بأقطار السماء، وأظلمت عليهم الأرض، وتسكعوا في علمهم، فلا يمضي لساحر سحره، ولا لكاهن كهانته، ولا يستقيم لمنجم علم نجومه. وبات السائب في ليلة ظلماء على ربوة من الأرض يرمق برقا نشأ من قبل الحجاز، ثم استطار حتى بلغ المشرق، فلما أصبح ذهب ينظر إلى ما تحت قدميه؛ فإذا روضة خضراء، فقال فيما يعتاف: لئن صدق ما أرى، ليخرجن من الحجاز سلطان يبلغ المشرق؛ تخصب عنه الأرض كأفضل ما أخصبت عن ملك كان قبله. فلما خلص الكهان والمنجمون بعضهم إلى بعض، ورأوا ما قد أصابهم، ورأى السائب ما رأى، قال بعضهم لبعض: تعلمون والله ما حيل بينكم وبين علمكم إلا لأمر جاء من السماء، وإنه لنبي قد بعث- أو هو مبعوث- يسلب هذا الملك ويكسره"(٧١).

هذه النبوءة (التي شغلت صفحة كاملة من تاريخ الطبري) سُبِقت بمقدمة قدرية، ربما تفسر (دلالياً) السياق العام الذي ولدت فيه النبوءة، والمدقق فيها يرى أن

المعتاف العربي هو الوحيد الذي أدرك بفعل رؤيا خاصة أن النور قادم من الحجاز، فيما اتفق المنجمون جميعهم على أن هناك نبياً سوف يحطم قصور كسرى، ومن المهم التنبه للتوازي بين النور والتحطيم، وتأكيد أن اتجاه النور نحو الشرق، فكأن الأرض اختصرت بمشرقها.

لكن الأمر الأكثر أهمية يكمن في طبيعة صياغة الرؤيا زمانياً مقارنة بباقي الأخبار أنه بدأ بـ(لما) الظرفية التي ترتبط بإضافة الماضي لها في الغالب إلا أنه أضاف المصدر (أن بعث)، فأفقد الرؤيا الرابط الزماني، وجعلها تتحرك في أفق أكثر رحابة، من بقية الأخبار التي صُدّرت بالفعل (كان)، وحصرت في زمان الحكاية التقليدي. وتنتهي النبوءة- الرؤية- بدخول المستقبل (ليخرجن.. يبلغ.. تخصب).

وتتوالى النبوءات، وربما كانت نبوءة والدة الرسول {ص} تعطينا صورة تكمل الصورة السابقة من ناحية توجيهها المكاني:

"ورأت حين حملت به (بالرسول {صلى الله عليه وسلم}) أنه خرج منها نور رأت منه قصور بصرى من أرض الشام"(٧٢).

فهذه المرأة التي لم تتجاوز عالم الحجاز، جعلها النور تمد ببصرها إلى عوالم أخرى، وهي إشارة لا تحتاج إلى تأويل بشأن فتح الشام، هذا الفتح الذي يرتبط برؤية أخرى لهرقل:

" أصبح (هرقل) ذات غداة مهموما يقلب طرفه إلى السماء، فقال له بطارقته: والله لقد أصبحت أيها الملك الغداة مهموما، قال: أجل، أريت في هذه الليلة أن ملك الختان ظاهر! قالوا له: أيها الملك؛ ما نعلم أمة تختتن إلا يهود، وهم في سلطانك وتحت يدك... أتاه رسول صاحب بصرى برجل من العرب يقوده... قال: خرج بين أظهرنا رجل يزعم أنه نبي قد اتبعه ناس وصدقوه.. ليغلبِنّي على ما تحت قدميَّ هاتين"(٧٣).

هنا تأتي رؤيا هرقل في لحظة انتصاره على فارس واحتفاله بها، فتأتي الرؤيا لتقابل الاكتساب الحاضر بالفقدان المستقبلي، إنّه زمن خاص اجتمع فيه الماضي بالمستقبل، ومثلما جاءت مؤكدة لرؤيا والدة الرسول، فإنها تمثل حضور المستقبل الفاعل. في السياق ذاته تأتي نبوءة (زيد بن عمرو بن نفيل)، ونرى في هذه النبوءة كيف يتحول المستقبل، المدوَن لاحقاً، إلى حاضر. وفيها تتداخل الأزمنة، فهي نبوءة تعود إلى مرحلة تسبق نبوة الرسول، لكنها دونت في زمن لاحق بهذه النبوة، فيما الرواية وليدة اللحظة المعيشة المعاصرة للنبوة. وربما متوالية الأفعال التي تشير إلى المستقبل (انتظر، أدرك، أصدق، أشهد، سأخبرك، يخرجه، يهاجر، يكرهون، تُخدع، أسأل) تؤكد هذه البنية النمطية للنبوءة:

" سمعت زيد بن عمرو بن نفيل يقول: أنا أنتظر نبيا من ولد إسماعيل، ثم من بني عبد المطلب ولا أراني أدركه، وأنا أؤمن به وأصدقه، وأشهده أنه نبي، فإن طالت بك مدة فرأيته، فأقرئه مني السلام، وسأخبرك ما نعته حتى لا يخفى عليك! قلت: هلمّ، قال: هو رجل ليس بالقصير ولا بالطويل، ولا بكثير الشعر ولا بقليله، وليست تفارق عينيه حمرة، وخاتم النبوة بين كتفيه، واسمه أحمد، وهذا البلد مولده ومبعثه، ثم يخرجه قومه منها، ويكرهون ما جاء به، حتى يهاجر إلى يثرب فيظهر أمره؛ فإياك أن تخدع عنه، فإني طفت البلاد كلها أطلب دين إبراهيم، فكل من أسأل من اليهود والنصارى والمجوس يقولون: هذا الدين وراءك، وينعتونه مثل ما نعته لك، ويقولون لم يبق نبي غيره" (٧٤).

وهناك من النبوءات ما ولدت من قراءة الحوادث الواقعية كما هو الحال في النبوءة الآتية:

" وقيل: إن عبد شمس وهاشما توأمان، وإن أحدهما ولد قبل صاحبه، وإصبع له ملتصقة بجبهة صاحبه، فنحيت عنها فسال من ذلك دم، فتطير من ذلك، فقيل: تكون بينهما دماء" (٧٥).

فهذه النبوءة أريد بها، كما هو واضح، رسم مسار العلاقة بين هاتين العائلتين. الأمر نفسه نراه في الحادثة الآتية، لكن بطريقة الاسترجاع، فالحادثة الواقعية تأتي مصداقاً لنبوءة سابقة، فنحن هنا أمام الحادثة نفسها، ولسنا أمام النبوءة، كما عليه الحال فيما سبق:

"قال: لما نفى عثمان أبا ذر نزل أبو ذر الربذة، فأصابه بها قدره، ولم يكن معه أحد إلا امرأته وغلامه، فأوصاهما أن غسلاني وكفناني، ثم ضعاني على قارعة الطريق، فأول ركب يمر بكم فقولوا: هذا أبو ذر صاحب رسول الله فأعينونا على دفنه. فلما مات فعلا ذلك به، ثم وضعاه على قارعة الطريق، فأقبل عبد الله بن مسعود ورهط من أهل العراق عُمّارا، فلم يرعهم إلا بجنازة على الطريق قد كادت الإبل تطؤها، وقام إليهم الغلام، فقال: هذا أبو ذر صاحب رسول الله، فأعينونا على دفنه. قال: فاستهل عبد الله بن مسعود يبكي، ويقول صدق رسول الله! تمشي وحدك، وتموت وحدك، وتبعث وحدك! ثم نزل هو وأصحابه فواروه"(٧٦).

ويأتي الدعاء (المستجاب) ليحل محل النبوءة في أخبار أخرى، لكنه لا يخرج عن إطار اشتغالها العام في الرؤيا أو النبوءة، لكنها تصور التجلي القدري لمصائر المؤمنين.

" دعا سعد بن معاذ- بعد أن حكم في بني قريظة ما حكم- فقال: اللهم إنك قد علمت أنه لم يكن قوم أحب إلي أن أقاتل أو أجاهد من قوم كذبوا رسولك. اللهم إن كنت أبقيت من حرب قريش على رسولك شيئا فأبقني لها، وإن كنت قد قطعت الحرب بينه وبينهم فاقبضني إليك. فانفجر كَلمه، فرجعه رسول الله إلى خيمته. التي ضربت عليه في المسجد، قالت: عائشة فحضره رسول الله وأبو بكر وعمر، فوالذي نفس محمد بيده؛ إني لأعرف بكاء أبي بكر من بكاء عمر، وإني لفي حجرتي"(٧٧).

وهكذا يرتبط التاريخ بمصائر الصحابة، ويدون من خلال هذه المصائر، إنه تاريخ رجال، كما أشرنا من قبل. وهناك تقدم في الزمن يكون بالسعي لبيان موقف

تأويلي يعزز البعد الرسالي في جانبه النبوئي:

"أن رسول الله {صلى الله عليه وسلم}، قال يومئذ حين أمر بدفن القتلى: انظروا عمرو بن الجموح وعبد الله بن عمرو بن حرام. فإنهما كانا متصافيين في الدنيا، فاجعلوهما في قبر واحد. قال: فلما احتفر معاوية القناة أخرجا وهما ينثيان كأنما دفنا بالأمس"(٧٨).

وفي سياق آخر ترد رؤيا عاتكة بنت عبد المطلب، فهي تسبق حادثة كبرى في التاريخ الإسلامي؛ غزوة بدر، الأمر الذي يؤكد ما سبق ذكره من هيمنة الرؤيا بوصفها إشعارا بما هو (مقدر) وقراءة له عبر فعل تأويلي ارتبط بما عرف بعد ذلك بتفسير الأحلام، وتأتي هذه الرؤيا لترسم لنا جغرافية مدينة مكة، فضلا عن وصفها للعلاقة بين بني هاشم ممن لم يدخلوا الإسلام وبقية بطون قريش، فكأنما نُظِرَ إلى النبوة على أنها فعل قَبَلي مجرد من بعده السماوي:

- "رأت عاتكة بنت عبد المطلب قبل قدوم ضمضم مكة بثلاث ليال رؤيا أفزعتها، فبعثت إلى أخيها العباس بن عبدالمطلب فقالت له: يا أخي، والله لقد رأيت الليلة رؤيا لقد أفظعتني، وتخوفت أن يدخل على قومك منها شر ومصيبة، فاكتم علي ما أحدثك به، قال لها: وما رأيت؟ قالت: رأيت راكبا أقبل على بعير له حتى وقف بالأبطح. ثم صرخ بأعلى صوته: أن انفروا يا آل غُدَر لمصارعكم في ثلاث! فأرى الناس اجتمعوا إليه، ثم دخل المسجد والناس يتبعونه، فبيناهم حوله مثل به بعيره على ظهر الكعبة، ثم صرخ بأعلى صوته بمثلها: أن انفروا يا آل غدر لمصارعكم في ثلاث! ثم مثل به بعيره على رأس أبي قبيس، فصرخ بمثلها، ثم أخذ صخرة فأرسلها، فأقبلت تهوي حتى إذا كانت بأسفل الجبال ارفضت فما بقي بيت من بيوت مكة، ولا دار من دورها إلا دخلت منها فلقة. قال العباس: والله إن هذه لرؤيا رأيت فاكتميها ولا تذكريها لأحد. ثم خرج العباس فلقي الوليد بن عتبة بن ربيعة .وكان له صديقا . فذكرها له واستكتمه إياها، فذكرها الوليد لأبيه عتبة، ففشا الحديث؛ حتى تحدثت به

قريش في أنديتها. قال العباس: فغدوت أطوف بالبيت وأبو جهل بن هشام في رهط من قريش قعود يتحدثون برؤيا عاتكة؛ فلما رآني أبو جهل، قال: يا أبا الفضل؛ إذا فرغت من طوافك فأقبل إلينا. قال: فلما فرغت أقبلت إليه حتى جلست معهم، فقال لي أبو جهل: يا بني عبدالمطلب؛ متى حدثت فيكم هذه النبية! قال: قلت: وما ذاك؟ قال: الرؤيا التي رأت عاتكة، قال: قلت: وما رأت؟ قال: يا بني عبد المطلب، أما رضيتم أن تتنبأ رجالكم، حتى تتنبأ نساؤكم! قد زعمت عاتكة في رؤياها أنه قال: انفروا في ثلاث، فسنتربص بكم هذه الثلاث؛ فإن يكن ما قالت حقا فسيكون، وإن تمض الثلاث ولم يكن من ذلك شيء؛ نكتب عليكم كتابا أنكم أكذب أهل بيت في العرب. قال العباس: فوالله ما كان مني إليه كبير إلا أني جحدت ذلك"(٧٩).

فهذه الرؤيا التي ترسم ما آل إليه وضع قريش بعد غزوة بدر تؤكد تحول النبوءة إلى سياق معرفي تحدد على وفقه العلاقات الاجتماعية داخل القبيلة ذاتها، وفي سياق مغاير تأتي رؤيا الرسول {ص} بشأن معركة مؤته، وما يميزها أنها ذُكِرَت بعد وقوع المعركة، على أنها كانت متزامنة مع المعركة، فكأن الرسول كان ينظر إليها ويحدث أصحابه عن تفاصيلها، هنا نحن أمام رؤيا متزامنة تطوى فيها الأمكنة.

- "ثم إن رسول الله {صلى الله عليه وسلم} صعد المنبر، وأمر فنودي: الصلاة جامعة! فاجتمع الناس إلى رسول الله، فقال: باب خير، باب خير، باب خيرا! أخبركم عن جيشكم هذا الغازي؛ إنهم انطلقوا فلقوا العدو، فقتل زيد شهيدا- واستغفر له- ثم أخذ اللواء جعفر، فشد على القوم حتى قتل شهيدا- فشهد له بالشهادة واستغفر له- ثم أخذ اللواء عبدالله بن رواحة، فأثبت قدميه حتى قتل شهيدا- فاستغفر له- ثم أخذ اللواء خالد بن الوليد- ولم يكن من الأمراء، هو أمر نفسه- ثم قال رسول الله {صلى الله عليه وسلم}: اللهم إنه سيف من سيوفك، فأنت تنصره- فمنذ يومئذ سمي خالد سيف الله- ثم قال رسول الله: أبكروا فأمدوا إخوانكم ولا يتخلفن منكم أحد. فنفروا مشاة وركبانا، وذلك في حر شديد.. قال وقد كانت كاهنة من حدس حين سمعت بجيش رسول الله {صلى الله عليه وسلم} مقبلا قد قالت لقومها من حدس.. أنذركم

قوما خزرا، ينظرون شزرا، ويقودون الخيل بترا، ويهريقون دما عكرا. فأخذوا بقولها؛ فاعتزلوا من بين لخم؛ فلم يزالوا بعد أثرى حدس"(٨٠).

وكان للنبوءة دورها في بيان الفتن اللاحقة التي ستمر هذه الأمة الوليدة بها، وهذا يعني أن الرؤيا واصلت فاعليتها في تحديد المستقبل الإسلامي:

" فخرج النبي صلى الله عليه وسلم على الناس عاصبا رأسه من الصداع لذلك الشأن وانتشاره، لرؤيا رآها في بيت عائشة: فقال: إني رأيت البارحة .فيما يرى النائم . أن في عضديّ سوارين من ذهب؛ فكرهتهما فنفختهما، فطارا، فأولتهما هذين الكذابين .صاحب اليمامة وصاحب اليمن"(٨١). وإذا كانت الرؤيا السابقة تتنبأ بالردة، ودور أنبياء الزور بها، فإن النبوءة اللاحقة توضح حال المسلمين عموما:

"عن أبي مويهبة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: بعثني رسول الله من جوف الليل، فقال لي: يا أبا مويهبة، إني قد أمرت أن أستغفر لأهل البقيع؛ فانطلق معي، فانطلقت معه، فلما وقف بين أظهرهم، قال: السلام عليكم أهل المقابر؛ ليهن لكم ما أصبحتم فيه مما أصبح الناس فيه! أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم، يتبع آخرها أولها، الآخرة شر من الأولى"(٨٢).

ونرى النبوءة تنافس الرؤيا في ضم الأزمنة الإسلامية في زمان متعال، وفي رصد الحوادث الإسلامية الكبرى، على وفق هذا تأتي نبوءة الأمام علي {عليه السلام} بما سيحصل في خلافته، وما سيحصل بعدها، لكنها نبوءة تتسق وسياق مرويات سيف بن عمر، وتخالف المرويات الأخرى، للفرق الأخرى:

"وقام في الناس فخطبهم (الإمام علي) وقال: إن الله عز وجل أعزنا بالإسلام ورفعنا به وجعلنا به إخوانا بعد ذلة وقلة وتباغض وتباعد؛ فجرى الناس على ذلك ما شاء الله، الإسلام دينهم والحق فيهم والكتاب إمامهم، حتى أصيب هذا الرجل (الخليفة عثمان) بأيدي هؤلاء القوم الذين نزغهم الشيطان لينزغ بين هذه الأمة، ألا إن

هذه الأمة لا بد مفترقة كما افترقت الأمم قبلهم، فنعوذ بالله من شر ما هو كائن، ثم عاد ثانية فقال: إنه لا بد مما هو كائن أن يكون، ألا وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة؛ شرها فرقة تنتحلني ولا تعمل بعملي"(٨٣).

ونرى أن واقعة كبرى مثل واقعة كربلاء تحركها مجموعة رؤى:

" وكان مما اعتذر به إلينا أن قال: إني رأيت رؤيا فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمرت فيها بأمر أنا ماض له، علي كان أولي؛ فقالا له: فما تلك الرؤيا؟ قال: ما حدثت أحدا بها، وما أنا محدث بها حتى ألقى ربي"(٨٤).

هذه الرؤيا التي لم يفصح عنها الأمام الحسين {ع} تبرز بوصفها الدافع الرئيس لتحركه صوب العراق. فيما تأتي رؤيا لشخص من غير المسلمين، غايتها بيان أهمية المقتول، فضلا عن تأكيدها أن ما وقع كان معروفا في (الكتب القديمة):

"حدثني رأس الجالوت، عن أبيه، قال: ما مررت بكربلاء إلا وأنا أركض دابتي حتى أخلف المكان، قال: قلت: لِمَ؟ قال: كنا نتحدث أن ولد نبي مقتول في ذلك المكان؛ قال: وكنت أخاف أن أكون أنا، فلما قتل الحسين قلنا: هذا الذي كنا نتحدث. قال: وكنت بعد ذلك إذا مررت بذلك المكان أسير ولا أركض"(٨٥).

وفي السياق ذاته تأتي رؤيا الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي عليهم السلام، مؤكدة تحول الرؤيا فاعلا ايديولوجيا، كما هو الحال في نبوءة الإمام علي عليه السلام، فمثلما أوحت هذه النبوءة بذم مبطن لشيعة أهل البيت، توحي رؤيا الإمام زيد بأنه سيكون رأس فتنة في العراق. وهذه الرؤيا تناسب التوجه الأموي:

" إنّ زيد بن علي رأى في منامه أنه أضرم في العراق نارا، ثم أطفأها ثم مات. فهالته، فقال لابنه يحيى: يا بني إني رأيت رؤيا قد راعتني، فقصها عليه. وجاءه كتاب هشام بن عبد الملك يأمره بالقدوم عليه، فقدم، فقال له: الحق بأميرك يوسف، فقال له: نشدتك بالله يا أمير المؤمنين، فوالله ما آمن إن بعثتني إليه ألا أجتمع أنا وأنت

حيين على ظهر الأرض بعدها"(٨٦).

ولا نعدم الرؤى التي تتحدث عن تحول الأمر (الخلافة) من الأمويين إلى العباسيين، وهي رؤيا لأحد بني هاشم، ولهذا وقعه الخاص في السياق التاريخي، لأنه يؤكد أنها مصائر مقدرة سلفا، وليس للإنسان إلا القبول بها، والتسليم بحكمها، وهذه القدرية تحدد فلسفة الزمن في الفضاء المعرفي الإسلامي العام:

"قال: حدثني أبي، عن محمد بن عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، قال: رأيت فيما يرى النائم في آخر سلطان بني أمية، كأني دخلت مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فرفعت رأسي، فنظرت في الكتاب الذي في المسجد بالفسيفساء فإذا فيه: مما أمر به أمير المؤمنين الوليد بن عبد الملك؛ وإذا قائل يقول: يمحو هذا الكتاب ويكتب مكانه اسمه رجل من بني هاشم يقال له محمد. قال: قلت: انا محمد، وأنا من بني هاشم؛ فابن من؟ قال: ابن عبد الله، قلت: فأنا ابن عبد الله، فابن من؟ قال: ابن محمد، قلت فأنا ابن محمد؟ فابن من؟ قال: ابن علي، قلت: فأنا ابن علي، فابن من؟ قال: ابن عبد الله، قلت: فأنا ابن عبد الله؛ فابن من؟ قال: عباس؛ فلو لم أكن بلغت العباس ما شككت أني صاحب الأمر. قال فتحدثت بهذه الرؤيا في ذلك الدهر ونحن لا نعرف المهدي؛ فتحدث الناس بها حتى ولي المهدي، فدخل مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فرفع رأسه فنظر فرأى اسم الوليد، فقال: وإني لأرى اسم الوليد في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليوم، فدعا بكرسي فألقي له في صحن المسجد وقال: ما أنا ببارح حتى يمحى ويكتب اسمي مكانه، وأمر أن يحضر العمال والسلاليم وما يحتاج إليه، فلم يبرح حتى غير وكتب اسمه "(٨٧)

ولا يختلف تاريخ العباسيين عما سبق في دور الرؤى والنبوءات في تشكيل مساره، فإذا كانت الرؤيا السابقة تتحدث عن مآل الخلافة، نرى أن الحوادث الكبرى تتسلل من خلال الرؤى، أيضا، هكذا نرى مقتل أبي مسلم الخراساني مجسدا في الرؤيا الآتية:

"ثم استؤذن لإسماعيل بن علي، فدخل، فقال: يا أمير المؤمنين، إني رأيت في ليلتي هذه كأنك ذبحت كبشا وأني توطأته برجلي، فقال: نامت عينك يا أبا الحسن؛ قم فصدق رؤياك؛ قد قتل الله الفاسق، فقام إسماعيل إلى الموضع الذي فيه أبو مسلم فتوطأه"(٨٨)

بل إن مسار الخلافة العباسية كله يتحدد من خلال الرؤى، كما في هذه الرؤيا:

"فقمت إليه فقلت: يا سيدي، ما الرؤيا التي قال لك أمير المؤمنين؟ قال: قال المهدي: أريت في منامي كأني دفعت إلى موسى قضيبا وإلى هارون قضيبا، فأورق من قضيب موسى أعلاه قليلا؛ فأما هارون فأورق قضيبه من أوله إلى آخره. فدعا المهدي الحكم بن موسى الضمري .وكان يكنى أبا سفيان .فقال له: عبر هذه الرؤيا، فقال: يملكان جميعا، فأما موسى فتقل أيامه، وأما هارون فيبلغ مدى ما عاش خليفة؛ وتكون أيامه أحسن أيام، ودهره أحسن دهر. قال: ولم يلبث إلا أياما يسيرة، ثم اعتل موسى ومات، وكانت علته ثلاثة ايام"(٨٩).

وإذا كانت الرؤيا بوصفها سردا سابقا (استباقيا) يمثل بعدا رئيسا في تشكيل المتن التاريخي المدروس، على وجه العموم، فإن دراسة زمن الخبر التاريخي، أو زمن الحكاية التاريخية، تضعنا أمام بعد آخر من أبعاد حضور الزمان في المدونة التاريخية.

وهنا نرى أن الأخبار التاريخية في المتن ما قبل الإسلامي معظمها لا تُحدد بزمن معلوم، ففي الغالب نرى الإطار ليس أكثر من سلسلة الإسناد التي لا تتخطى العصر الإسلامي، فيما يبقى الزمن، طال أو قصر، الفاصل بين رأس السند وزمن وقوع الحادثة مجهولا، ولا تقيّد (تأطر) الحادثة .الخبر .بزمن معلوم كما هو عليه في المدونة الإسلامية. وسنتوقف عند (ذكر غزو بختنصر للعرب) أنموذجا لبناء الزمن في الخبر التاريخي:

"حُدِّثتُ عن هشام بن محمد، قال: كان بدء نزول العرب ارض العراق وثبوتهم

فيها، واتخاذهم الحيرة والأنبار منزلا (ي) ـ فيما ذكر لنا والله أعلم . أن الله عز وجل أوحى إلى برخيا بن أحنيا بن زربابل بن شلتيل منولد يهوذا . قال هشام: قال الشرقي: وشلتيل أوّل من اتخذ الطفشيل* . أن ائت بختنصَّر وأمره أن يغزو العرب الذين لا أغلاق لبيوتهم ولا أبواب، ويطأ بلادهم بالجنود، فيقتل مقاتلتهم ويستبيح أموالهم، وأعلِمه كفرهم بي، واتخاذهم الآلهة دوني، وتكذيبهم أنبيائي ورسلي (ب). قال: فأقبل برخيا بن نجران حتى قدم على بختنصر ببابل . وهو (نبوخذ نصر) فعربته العرب . وأخبره بما أوحى الله إليه وقص عليه ما أمره به؛ وذلك في زمان معد بن عدنان (ج)، قال: فوثب بختنصر على من كان في بلاده من تجار العرب (د)، وكانوا يقدمون عليهم بالتجارات والبِياعات، ويمتارون من عندهم الحبَّ والتمر والثياب وغيرها(أ). فجمع من ظفر به منهم، فبنى لهم حيرا على النجف وحصنه، ثم ضمهم فيه ووكل بهم حرسا وحفظة (هـ)، ثم نادى في الناس بالغزو، فتأهبوا لذلك وانتشر الخبر فيمن يليهم من العرب (و)، فخرجت إليه طوائف منهم مسالمين مستأمنين (ز)، فاستشار بختنصر فيهم برخيا، فقال: إن خروجهم إليك من بلادهم قبل نهوضك إليهم رجوع منهم عما كانوا عليه، فاقبل منهم، فأحسن إليهم (ح). قال: فأنزلهم بختنصر السواد على شاطئ الفرات، فابتنوا موضع عسكرهم بعد، فسموه الأنبار، قال: وخلى عن أهل الحير، فاتخذوها منزلا حياة بختنصر (ط)، فلما مات انضموا إلى أهل الأنبار، وبقي ذلك الحير خرابا (ي)"(٩٠) هذا النص الذي نقلناه كاملا يعطينا صورة وافية عن البناء الزمني للخبر التاريخي. فقد أطره بزمن ماض يشير فيه إلى سماعه الخبر، وبين هشام وما يرويه زمنا طويلا اعتُمِد فيه على النسق الشفاهي. أما ترتيب الزمن في متن الخبر، فنرى السارد انطلق من (الحل) ذاته . نزول العرب في العراق . وسُبِق بالفعل (كان) الذي يشير إلى مطلق الماضي، وليس إلى ماض محدد. ثم يعود إلى لحظة سابقة، هي لحظة الأمر الإلهي . تعيدنا إلى النبوءة . ويستمر في سرد متتابع للأحداث حتى يصل إلى ذكر العرب، ليعود إلى ماض سابق (وكانوا يقدمون ..) ويستمر في السرد حتى يصل إلى منتهى الخبر (الحل) وبهذا نستطيع أن نوضح ترتيب الزمن السردي بالمعادلة الآتية:

ح.....م١.....م٢....ح ونشير بـ(ح) لحاضر الخبر وبـ(م١) للماضي الذي تسلسلت على وفقه الأحداث (أي بناء ارتجاعي للزمان)، فيما أشرنا بـ(م٢) إلى ماض سابق على هذا، هكذا نرى أن زمن الخبر ليس زمنا خطيا بسيطا، إذ انطلق من لحظة الحاضر (ي) مرورا بـ(ب، ج، د) ليعود إلى (أ) ثم يواصل النسق الزمني تصاعده عبر (هـ و، ز، ح، ط) ليعود إلى اللحظة التي انطلق منها (ي) وهناك اختراقات زمنية لم نُشر إليها كقوله: وشلتيل أوّل من اتخذ الطفشيل، وقوله: وهو نبوخذ نصر وقد عربته العرب، وهما جملتان اعتراضيتان؛ الأولى تشير إلى زمن سابق، والأخرى تشير إلى زمن لاحق (زمن الراوي نفسه).

والأمر الآخر الذي نلمسه في بناء الزمان، يتمثل بطبيعة تتابع الحوادث المتزامنة، إذ انطلق من لحظة متجذرة في الأدبيات اليهودية (الإسرائيليات)، ثم أخبار التاريخ الفارسي، ثم أخبار العرب قبل الإسلام. وبين كثير من هذه الأخبار، وهناك أخبار متزامنة مال الراوي إلى تغليب المقارنة بأخبار التاريخ الفارسي، وهذا الأمر جعله مركزيا في النظر إلى هذا التاريخ، ولنا في حديثه عن نبي الله إبراهيم عليه السلام أنموذجا "وقال عامة السلف من أهل العلم: كان مولد إبراهيم عليه السلام في عهد نمرود بن كوش. ويقول عامة أهل الأخبار: كان نمرود عاملا للازدهاق الذي زعم بعض من زعم أن نوحا عليه السلام كان مبعوثا إليه"(٩١) وهنا نرى أن النبيين؛ إبراهيم ونوحا، قد رُبطا بالزمن الفارسي.

ثانيا: بنية المكان في تاريخ الطبري

الناظر في تاريخ الطبري يرى أنه منح الزمان اهتمامه كله، رابطا إياه بالخلق والفناء، وترد أول إشارة للمكان حين يتحدث عن إبليس "ذكر الأخبار الواردة بأن إبليس كان له ملك السماء الدنيا والأرض وما بينهما"(٩٢)، فيما تواترت الأخبار التي تتحدث عن كون عرش الله كان على الماء "إن الله خلق النور والظلمة بعد خلقه عرشه، والماء الذي عليه العرش"(٩٣)، ولم يكتف المؤرخ المسلم بهذا، بل جعل الماء مستقرا للشمس والقمر "وخلق الله بحرا، فجرى دون السماء مقدار ثلاثة فراسخ، وهو موج مكفوف قائم في الهواء بأمر الله عز وجل لا يقطر منه قطرة، والبحار كلها ساكنة، وذلك البحر جار في سرعة السهم ثم انطلاقه في الهواء مستويا، كأنه حبل ممدود ما بين المشرق والمغرب، فتجري الشمس والقمر والخنس في لجة غمر ذلك البحر...والذي نفس محمد بيده، لو بدت الشمس من ذلك البحر لأحرقت كل شيء في الأرض.. ولو بدا القمر من ذلك لافتتن أهل الأرض حتى يعبدوه من دون الله إلا من شاء الله أن يعصم من أوليائه"(٩٤) وهنا نرى أن الماء عاصم للحياة وللإيمان، إذ ارتبط، فيما سبق، بالخلق الأول، وسيعود ليلعب الدور الرمزي ذاته، ولكن في عالم الحياة الدنيا (الأرض)، في قصة نبي الله نوح عليه السلام "إنما الذين كانوا معه في الفلك قوم كانوا آمنوا به واتبعوه، غير أنهم بادوا وهلكوا، فلم يبق لهم عَقِب، وإنما الذين هم اليوم في الدنيا من بني آدم ولد نوح وذريته دون سائر ولد آدم"(٩٥) ولكن الماء يمنح طابعا وسطيا بين المكان واللامكان(٩٦)، فهو كان ولم يخلق المكان. ومن جهة أخرى نرى أن الماء مثل الرحم المنجب "فلما أراد أن يخلق السموات والأرض قبض من صفاة الماء قبضة، ثم فتح القبضة فارتفعت دخانا، ثم قضاهن سبع سموات في يومين، ودحا الأرض

في يومين، وفرغ من الخلق اليوم السابع"(٩٧)، ولا تبرز الأرض إلا مختلطة بالماء "خلق الله آدم من طين لازب"(٩٨) هكذا نرى طرفي المعادلة الوجودية (الماء .

التراب)، ولامكانية الماء تقابلها في طرفي الوجود الآخر الهواء الذي كان يحيط بالماء، والمكون باتحاده معه العماء بوصفه أصل الوجود الأول، فيما ارتبط الطرف الثاني (النار) بخلق إبليس واتباعه من الجن، فيما خلق الملائكة من النور. ونرى أن ثمة مقابلة أخرى بين عقوبة البشر بالطوفان، وعقوبة الجن بأن أرسل عليهم ربهم نارا فأحرقهم(٩٩) هذه العناصر باجتماعها كانت الأرض، السماء الدنيا، وهي المكان المقابل للجنة بوصفها جزءا من العالم العلوي، ووطن الإنسان الأول، ولحظة خلق آدم واستيطانه الجنة هي ذاتها لحظة خروج إبليس منها(١٠٠). وهكذا نرى أن المكان لم يكن حياديا، بل عدّ طرفا في الصراع بين آدم وإبليس(١٠١)، إذ في اللحظة التي ارتكب فيها آدم خطيئته أُهبِط إلى الأرض، وأنزل في الهند "أهبط آدم بسرنديب، على جبل يدعى بوذ، وحواء بجدة من أرض مكة، وإبليس بميسان، والحية بأصبهان"(١٠٢) وهنا نرى التقابل بين الأعلى/الأسفل فاعلا في توزيع العوالم. فعالم الجنة (الرب والملائكة) عالم علوي، على أنّ عالم البشر عالم سفلي. وهذا ماسنراه أيضا في لحظة التبليغ الإلهي لرسوله محمد {ص}، إذ ارتبطت لحظة التبليغ الأولى بمعتكف جبلي، الأمر ذاته كان مع نبي الله موسى عليه السلام في جبال الطور، فالتبليغ الرسالي يأتي من الأعلى .المقابل العلوي .للعالم السفلي (عالم الأرض) "حتى إذا كنت في وسط من الجبل؛ سمعت صوتا من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله، وأنا جبريل، قال: فرفعت رأسي إلى السماء؛ فإذا جبرئيل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء، يقول: يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبرئيل. قال: فوقفت أنظر إليه، وشغلني ذلك عما أردت؛ فما أتقدم وما أتأخر"(١٠٣)، فيما كان (الغار) بتوسطه هو المكان الأليف(١٠٤)، هذا ما نراه قبل البعثة " فكان بغار حراء يتحنث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله، ثم يرجع إلى أهله، فيتزود لمثلها؛ حتى فجأه الحق، فأتاه فقال: يا محمد أنت رسول الله"(١٠٥) وكذا الأمر عندما هرب من بطش قريش، وهاجر إلى المدينة " وقد زعم بعضهم أن أبا بكر أتى عليا فسأله عن نبي الله صلى الله عليه وسلم فأخبره أنه لحق بالغار من ثور، وقال: إن كان لك فيه حاجة فالحقه، فخرج أبو بكر مسرعا فلحق نبي الله في الطريق"(١٠٦) هنا يبرز (الغار) بوصفه

مكانا أليفا، على العكس من الصحراء. وليس هناك سوى شرق بلا غرب، فما رأيناه من توزيع سابق للمطرودين من الجنة يؤكد أن صورة المغرب في كلا التراثين (العبري والعربي) غير محددة الملامح. واستبطنت مدونة الطبري هذا الإقصاء، لهذا قَصُرَت على بعض من تاريخ المشرق: إيران والجزيرة والعراق، وبعض المدن التي طالتها الفتوحات الإسلامية، وهنا أيضا أُولِيَ المشرق عناية أكبر. ولم يخرج الإنسان نفسه عن هذه الجغرافية الدينية، فمثلما كان عمر آدم يعدّ بالقرون كان ارتفاعه شاسعا، حتى أنه يسمع تسبيح الملائكة، ولخشيتهم منه نُقّص من طوله، وحين استوحش بنى الله له البيت الذي بمكة "إني أهبطت لك بيتا تطوف به كما يطاف حول عرشي"(١٠٧)وهنا تبرز مركزية الكعبة في الفكر الإسلامي، ففضلا عن طواف آدم حولها، طافت حولها سفينة نوح قبل أن ترسو في الموصل "إن الكعبة كانت رفعت حين غرق قوم نوح، فأمر الله إبراهيم خليله عليه السلام وابنه إسماعيل أن يعيدا بناء الكعبة على أسها الأول، فأعادا بناءها كما أنزل في القرآن.. فلم يكن له ولاة منذ زمن نوح عليه السلام، وهو مرفوع ثم أمر الله عز وجل إبراهيم أن ينزل ابنه إسماعيل البيت، لما أراد الله من كرامة من أكرمه بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم، فكان إبراهيم خليل الرحمن وابنه إسماعيل يليان البيت بعد عهد نوح، ومكة يومئذ بلاقع؛ ومن حول مكة يومئذ جرهم والعماليق"(١٠٨)، وهنا نستذكر البيت المقدس لليهود، ومن بعد النصارى، الذي اتخذه المسلمون قبلة قبل أن يتحولوا إلى الكعبة "كانوا يصلون نحو بيت المقدس ورسول الله بمكة قبل الهجرة وبعدما هاجر رسول الله نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه بعد ذلك نحو الكعبة البيت الحرام"(١٠٩) وتغيير القبلة له أهمية خاصة في التاريخ الإسلامي لأنه أعاد تشكيل المكان بالنسبة للعربي المسلم، ولنقل أنه أعاد العمل على فاعلية الكعبة بوصفها المكان الأليف، ولكن من المهم قبل هذا الوقوف عند الأرض ذاتها، هذا المكان (الملعون) الذي لم يجد آدم مأوى غيره، بعد أن خرج مطرودا، ولم يفرد (الطبري) في تاريخه حديثا عن الأرض، إنما جاء حديثه عنها بين طيات أحاديث خلق الموجودات الأخرى(١١٠). وما نراه أن هذا المكان الأم لم يكن واضح المعالم بالنسبة للمؤرخ

المسلم "إن الله عز وجل خلق مدينتين: إحداهما بالمشرق والأخرى بالمغرب، أهل المدينة التي بالمشرق من بقايا عاد من نسل مؤمنيهم، وأهل التي بالمغرب من بقايا ثمود من نسل الذين آمنوا بصالح .. ولكل مدينة منهما عشرة آلاف باب، ما بين كل بابين فرسخ، ينوب كل يوم على كل باب من أبواب هاتين المدينتين عشرة آلاف رجل من الحراسة، عليهم السلاح، لا تنوبهم الحراسة بعد ذلك إلى يوم ينفخ في الصور، فوالذي نفس محمد بيده، لولا كثرة هؤلاء القوم وضجيج أصواتهم لسمع الناس من جميع أهل الدنيا هدة وقعة الشمس حين تطلع وحين تغرب ومن ورائهم ثلاث أمم: منسك وتافيل وتاريس، ومن دونهم يأجوج ومأجوج"(١١١) فهذا الخبر، وهو في أصله حديث للرسول {ص}، فضلا عن جعله ابناء المشرق والمغرب من نسل العرب البائدة، فإنه يصور لنا مدنا لا تخضع لاشتراطات الجغرافية البشرية، فهي مدن ترتبط بشروق الشمس وغروبها، ولا تحدد إلا من خلال الآثار المقدسة، وهي حجة لا ترد، هكذا يؤنسن المؤرخ (المسلم) العوالم المجهولة (القصية) عبر ذاكرته الدينية، من دون النظر إلى هذا التداخل بين مسارين مختلفين للمعرفة. والأمر الآخر هو النظر إلى حركتي الشمس والقمر على أنهما حركتان نابعتان من جوف الأرض، وإذا كان المشرق والمغرب فضائين متخيلين، فإن الفضاء الواقعي المعيش قُسِّم بين دارين: دار إسلام، ودار حرب، ولم يرد هذا التقسيم بصورة مباشرة لكنه من الأمور التي سبق للطبري أن وقف عندها في تفسيره في أكثر من مكان، فضلا عن وقوفه عندها في كتبه الأخرى(١١٢)، وهذا التقسيم لا تحده أُطُر جغرافية، إنما يُحدُّ بالمعتقد، لهذا لا نرى من حضور فاعل في الخارطة التاريخية إلا للأجزاء المشكلة للمركز، مع الأخذ بنظر الاعتبار تحولات هذا المركز (المدينة، الكوفة، دمشق، بغداد) فيما بقيت مكة محتفظة بمركزيتها .المكانية .الدينية. إذ إنّ مركزية هذه المدن هيمنت على مدونة الطبري التاريخية، وكان الهامش الفاعل هو الهامش الشرقي، بلاد فارس، فيما يكاد حضور المغرب لايتجاوز ذكر الفتوحات. وإذا عدنا إلى هبوط آدم سنرى أن الفضاء الذي تحرك فيه هو الفضاء الشرقي ذاته، من الهند حتى مكة (المكان المقدس)، وهذه الرحلة (الهجرة) تأتي على الضد من الهجرات

اللاحقة كلها، التي كانت الجزيرة العربية منبعها، وليس مستقرها، وهنا يبرز البعد الرمزي، فكأنما أريد منها العودة إلى المركز، ثم الانطلاق منه. والأمر ذاته سنراه لاحقا مع هجرة نبي الله إبراهيم عليه السلام، الذي انطلق من العراق نحو بيت الله العتيق ليعمره، ويترك عنده إسماعيل، ومن ثم نسله، حتى النبي محمد {ص} (ربنا إنيّ أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم..)(١١٣) ومركزية مكة لاتتعلق بالإنسان فحسب، إنما بالمخلوقات الأخرى " وأمره الله عز وجل ببناء البيت فبناه هو وإسماعيل فلما بنياه قيل (أذِّن في الناس بالحج) فجعل لا يمر بقوم إلا قال: يا أيها الناس، إنه قد بني لكم بيت فحجوه، فجعل لا يسمعه أحد؛ لا صخرة ولا شجرة ولا شيء إلا قال: لبيك اللهم لبيك"(١١٤). وهذه المركزية ستتخذ بعدا رمزيا في تخطيط المدن الإسلامية، بدءا من يثرب (المدينة المنورة) حتى لحظتنا المعاصرة، إذ يبدأ المسلم ببناء المسجد (بيت الله) مركزا تحيطه احياء المسلمين، هكذا نرى أنه إذا كان البيت العتيق مركزا للأرض، فإن المسجد (الجامع) مركز للمدينة. وهذا المسجد المركز قابله، ومنذ اللحظات التكوينية الأولى للإسلام، مسجد منشق يسعى لسلبه (مسجد الوحدة) هذه المركزية، ولنا في حادثة مسجد الشقاق مصداق مبكر (٩ هـ) " كان اصحاب مسجد الضرار قد كانوا أتوه وهو يتجهز إلى تبوك فقالوا: يا رسول الله؛ إنا قد بنينا مسجدا لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والليلة الشاتية؛ وإنا نحب أن تأتينا فتصلي لنا فيه. فقال: إني على جناح سفر، وحال شغل . أو كما قال رسول الله . ولو قدمنا إن شاء الله أتيناكم فصلينا لكم فيه؛ فلما نزل بذي أوان أتاه خبر المسجد، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك بن الدخشم؛ أخا بني سالم بن عوف ومعن بن عدي . أو أخاه عاصم بن عدي أخا بني العجلان . فقال: انطلقا إلى المسجد الظالم أهله فاهدماه وحرقاه؛ فخرجا سريعين حتى أتيا بني سالم بن عوف؛ وهم رهط مالك بن الدخشم، فقال مالك لمعن: أنظرني حتى أخرج إليك بنار من أهلي، فدخل إلى أهله، فأخذ سعفا من النخل، فأشعل فيه نارا، ثم خرجا يشتدان حتى دخلا المسجد وفيه أهله، فحرقاه وهدماه وتفرقوا عنه"(١١٥).

ومن اللافت للنظر أن المكان في مدونة الطبري، لم يخرج عن سياق النظر إليه في المدونة الإسرائيلية المتوارثة، وهذا ما نراه في فقدان المكان لابعاده بالتوازي مع فقدان الزمان لأبعاده، التي كنا وقفنا عندها فيما سبق من قول، وقد أشرنا في أكثر من نبوءة إلى تلاشي المسافات، وغياب الأبعاد المكانية التي تحكم المعرفة البشرية، وكان ذلك في رؤيا النبي لمعركة مؤتة، ورؤيا الخليفة عمر لسارية وسماع سارية لتوجيهاته. وهنا نقف على بعد آخر من أبعاد التحول المكاني، إذ يفقد المكان وضعه المتعارف عليه:

"فارتحل وارتحلوا، حتى إذا أتى ساحل البحر اقتحموا على الصاهل، والجامل، والشاحج، والناهق، والراكب والراجل، ودعا ودعوا، وكان دعاؤه ودعاؤهم: يا أرحم الراحمين، يا كريم، يا حليم، يا أحد، يا صمد، يا حي، يا محيي الموتى، يا حي يا قيوم، لا إله إلا أنت يا ربنا. فأجازوا ذلك الخليج بإذن الله جميعا يمشون على مثل رملة ميثاء، فوقها ماء يغمر أخفاف الإبل، وإن ما بين الساحل ودارين مسيرة يوم وليلة لسفن البحر في بعض الحالات، فالتقوا بها، واقتتلوا قتالا شديدا، فما تركوا بها مخبرا وسبوا الذراري، واستاقوا الأموال، فبلغ نفل الفارس ستة آلاف، والراجل ألفين"(١١٦) ونرى هنا أن مياه البحر تحولت إلى (رملة ميثاء)، وهذا التناظر بين الزمان والمكان، من حيث غياب البعد الطبيعي، يشكل الطابع الخاص للفضاء في المدونة الإسلامية.

ويحضر المكان بقوة في اثبات النبوة بنزعها عن النقيض، كما هو الحال مع العديد من أخبار مسيلمة "أتته امرأة من بني حنيفة تكنى بأم الهيثم فقالت: إن نخلنا لسحق، وإن آبارنا لجرز، فادع الله لمائنا ولنخلنا كما دعا محمد لأهل هزمان فقال: يا نهار، ما تقول هذه؟ فقال: إن أهل هزمان أتوا محمدا صلى الله عليه وسلم فشكوا بعد مائهم. وكانت آبارهم جرزًا. ونخلهم أنَّها سحق، فدعا لهم فجاشت آبارهم، وانحنت كل نخلة قد انتهت حتى وضعت جرانها لانتهائها، فحكت به الأرض حتى أنشبت عروقا ثم قطعت من دون ذلك، فعادت فسيلا مكمما ينمى صاعدا. قال: وكيف صنع

بالآبار؟ قال: دعا بسَجل، فدعا لهم فيه، ثم تمضمض بفمه منه، ثم مجه فيه، فانطلقوا به حتى فرغوه في تلك الآبار، ثم سقوه نخلهم، ففعل النبي ما حدثتك، وبقي الآخر إلى انتهائه، فدعا مسيلمة بدلو من ماء فدعا لهم فيه، ثم تمضمض منه، ثم مج فيه، فنقلوه فأفرغوه في آبارهم. فغارت مياه تلك الآبار، وخوى نخلهم؛ وإنما استبان ذلك بعد مهلكه"(١١٧) يصور هذا الخبر الطبيعة الصحراوية، وما تعانيه من شحٍ في المياه وجفاف، حتى أصبحت النبوة مرتبطة بسبل الخلاص من ضنك العيش هذا. فيما تعطينا المعارك صورة أخرى عن المكان، أعطتنا الفتوحات صورتين: أولاهما وصف المعارك الحربية، وثانيتهما وصف الفضاء المحيط، فيما منحتنا حروب الردة صورة عن الفضاء العربي نفسه .الجزيرة العربية ."نفرت الإبل في جوف الليل؛ فما بقي عندنا بعير ولا زاد ولا مزاد ولا بناء إلا ذهب عليها في عرض الرمل، وذلك حين نزل الناس، وقبل ان يحطوا؛ فما علمت جمعا هجم عليهم من الغم ما هجم علينا وأوصى بعضنا إلى بعض، ونادى منادي العلاء: اجتمعوا، فاجتمعنا إليه، فقال: ما هذا الذي ظهر فيكم وغلب عليكم؟ فقال الناس: وكيف نلام ونحن إن بلغنا غدا لم تحم شمسه حتى نصير حديثا!... ونادى المنادي بصلاة الصبح حين طلع الفجر، فصلى بنا ومنا المتيمم، ومنا من لم يزل على طهوره؛ فلما قضى صلاته جثا لركبتيه، وجثا الناس، فنصب في الدعاء ونصبوا معه؛ فلمع لهم سراب الشمس؛ فالتفت إلى الصف، فقال: رائد ينظر ما هذا؟ ففعل ثم رجع، فقال: سراب، فأقبل على الدعاء، ثم لمع لهم آخر فكذلك، ثم لمع لهم آخر، فقال: ماء فقام، وقام الناس، فمشينا إليه حتى نزلنا عليه، فشربنا واغتسلنا، فما تعالى النهار حتى أقبلت الإبل تكرد من كل وجه، فأناخت إلينا، فقام كل رجل إلى ظهره فأخذه"(١١٨) وهذه الصور الصحراوية، تقف على النقيض من التصور السائد عن علاقة البدوي بالصحراء، فلا يمكن عد الصحراء هنا مكانا أليفا، فهي صورة حية عن قسوة عالم الصحراء، وثمة نفور منه؛ ليس سوى الرياح العاصفة التي أفزعت الجِمال وقلعت الخيام، وما أبقت من زاد، فيما العيون لا تشاهد سوى السراب. الأمر نفسه نلمسه في إحدى خطب خالد بن الوليد في معارك فتح العراق " وقام خالد في الناس خطيبا يرغبهم في بلاد العجم، ويزهدهم في بلاد

العرب، وقال: ألا ترون إلى الطعام كرفغ التراب وبالله لو لم يلزمنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلا المعاش، لكان الرأي أن نقارع على هذا الريف حتى نكون أولى به، ونولّي الجوع والإقلال من تولاه ممن اثاقل عما أنتم عليه"(١١٩) هذه الخطبة ترسم، بعجالة، الفضائين؛ فضاء الجزيرة الطارد، وفضاء العراق الجاذب. هكذا صوَّرت الفتوحات المحيط المجاور للجزيرة، بوصفه مكانا مبتغى. إنها الضدية المكانية تُكمل صورة الصراع، بين الخير والشر. فليست الجزيرة، بالنسبة لأهلها سوى منفى (شر) يسعى العربي إلى الخلاص منه.

ولم يتوقف المؤرخ الإسلامي طويلا لتأثيث شخصياته، لكنه في الوقت نفسه، لم يترك الشخصيات المحورية إلا بعد أن رسم ملامحها بدقة، فلا يمكن فصل الخواتيم التي خُتِمت بها السير: سيرة الرسول {ص} وسير الخلفاء، عن تكوّن الفضاء، وتشكّله، فهذه الخواتيم وقفت عند كل ما نستطيع أن ندرجه في تأثيث الشخصية، أو الوصف التوثيقي(١٢٠). وهذا يؤكد ما سبق أن توقفنا عنده من أن المدونة التاريخية المدروسة مدونة سيريّة.

المبحث الثالث: بناء الشخصية في المدونة التاريخية

الشخصية ركن أساس من أركان العمل السردي، ولا يمكن الحديث عن السرد بإغفال هذا الركن الذي تتجلى من خلال (أفعاله) السيرورة السردية، إذ يمكن عَدّ التفكير بالشخصية تفكيراً في سيرورة إنتاج الدلالة، أي التفكير في المسار التوليدي الذي يسمح للمعنى بالتحول إلى شكل قابل للإدراك على وفق التصور الغريماسي(١٢١)، وهذا مصداق لمقولة (بارت): "لا يوجد سرد في العالم دون شخصيات"(١٢٢)، ولا يمكن إقصاء فاعلية الشخصية عن النص التاريخي، إذ ينسحب الكلام السابق على النص التاريخي، بوصفه نصاً سردياً، وفي المجال الإسلامي وُلِد التاريخ داخل فضاء القص ذاته(١٢٣)، لهذا نستطيع الحديث عن تداخل الحقلين، مثلما نستطيع أن نتحدث عن الدور ذاته للشخصية في كلا الحقلين، مع الأخذ بنظر الاعتبار أننا نتحدث هنا عن الشخصية وليس (البطل)، لكون الشخصية المفهوم الأوسع، فهي تتضمن البطل ولا تساويه، إذ أن الشخصية كائن حركي حي ينهض في العمل السردي بوظيفة الشخص دون أن يكونه، على أنّ البطل "كائن حركي حي ينهض في العمل الملحمي بوظيفة الشخص الخارق.. وهو بهذا لا يوجد إلا في الملاحم"(١٢٤)، ونحن نجدهما كليهما في النص التاريخي، مع تأكيد أن الشخصيات في المدونة التاريخية تقدم من الخارج كما هو الحال في الملحمة(١٢٥)، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل في حديثنا عن ملحمية (النص التاريخي). وفي ظل هذا نرى أن الحديث عن الدور الخاص للشخصية في الرواية الواقعية، والرواية التاريخية وليد التأثر بالمدونة التاريخية، فليس من تاريخ بلا رجال(١٢٦)، فنحن هنا ندور في عالم من الأسماء التي يمكن تصنيفها إلى شكلين: قوائم، وسلاسل نسب، "ومهما يكن من أمر فإن كلا النوعين يكونان في الحقيقة نمطا واحدا من المؤثورات لأن القوائم يمكن أن تُعد سلاسل أنساب اختصرت إلى أبسط شكل من أشكال التعبير. وإنها نوع من المؤثورات التي لا تهدف أساسا إلى تسجيل

التاريخ، فالمعطيات التاريخية التي تحتويها تستعمل فقط لإثبات الحقوق وهي متأثرة بالبيئة الاجتماعية تأثرا قويا"(١٢٧)، وهذه الهيمنة للرجال طبعت بطابعها المدونة التاريخية الإسلامية في عمومها. لكننا هنا نقف أمام نمط واحد من الشخصيات، على وفق التصنيفات التي وضعها (فيليب هامون)(١٢٨)، وهو نمط الشخصية المرجعية، ففي الغالب تبنى الشخصية في السرد عبر تراكم العلامات (الصفات)(١٢٩)، ويدخل القارىء إلى المدونة التاريخية وفي ذهنه حمولة دلالية واسعة عن شخصياتها، ويبقى هذا الأمر مثار نقاش، إذ يمكن ردّه اعتماداً على المجادلات الكثيرة التي فجرها عدد من الباحثين المحدثين بشأن حقيقة وجود شخصيات إسلامية عديدة، ربما كان من أبرزها: عبد الله بن سبأ، والقعقاع بن عمرو التميمي، وأخوه عاصم وآخرون(١٣٠)، وفي الأحوال كلها تبقى الشخصية العنصر "الذي تناط به مهمة الحركة بين مجالي (المرجع) و(النص).. فهو يحافظ على حراجة العلاقة التي تقام بين النص ومرجعه فتتكون له حينئذ صورتان: صورة تأريخية وأخرى أدبية"(١٣١). والناظر في مدونة الطبري يرى أنه بدأ كتابة التاريخ من لحظة العصيان الأولى (عصيان إبليس):

"فلنقل الآن في أول من أعطاه الله ملكا، وأنعم عليه فكفر نعمته، وجحد ربوبيته، وعتا على ربه واستكبر، فسلبه الله نعمته، وأخزاه وأذله. ثم نتبعه ذكر من استن في ذلك سنته، واقتفى فيه أثره"(١٣٢).

وهذه البداية تؤكد التقسيم السابق بين العالمين؛ العلوي/ السفلي، إذ انطلق من توصيف الصراع في العالم العلوي، بوصفه البؤرة التي ستتوسع نحو العالم السفلي (الأرض)، ومما تؤكده المرويات التي اعتمدها الطبري أن أبليس كان له سلطان الأرض، أو أنه كان يسوس ما بين السماء والأرض. ومعظم الروايات تؤكد أنه دخَله الكِبر بعد انتصاره على قبائل من الجن عاثوا في الأرض فساداً، وهنا علينا أن نتوقف عند الربط بين الأرض والفساد، وكان خلق آدم هو الاختبار النهائي لإبليس الذي فشل في تجاوزه، فمسخه ربُه شيطاناً. والمقابلة بين العالمين تتجلى بصورة كبيرة في الاختبار، فإذا كان الفشل قد صاحب تجربة إبليس في الأرض، نرى أن فشل آدم

كان في العالم العلوي. وهنا نرى المقابلة بين الأعلى والأسفل تحدد (قيمة) الشخصية، إذ نرى أن الشخصية التي تعاقب في العالم العلوي وتطرد نحو العالم السفلي، وكأنه عالم مرتبط بالخطّائين(١٣٣)، على أنّ من غضب عليهم ربهم، معظمهم، كانوا طغاة سعوا إلى الصعود نحو السماء.

النص السابق يوضح، أيضاً، مركزية الصراع بين الخير والشر، فيما نرى أن الخط القدري يسير باتجاه انتصار الخير، بدءاً من طرد إبليس، وانتهاء بظهور المهدي المنتظر. ومن المهم أن نتوقف عند تبادل الأدوار بين شخصيتي آدم وإبليس، فآدم مَثَلَ الاختبار بالنسبة لسيرة إبليس، وهو الآخر كان يُمثل الاختبار في سيرة آدم. لكن سنرى هذا الدور (الثيمة) تتكرر من خلال الشياطين في سِيَر الأنبياء اللاحقين.

وربما آدم وحواء وإبليس، هي الأسماء الوحيدة فقط التي لم تأتِ إعتباطاً، بل نرى أن آدم دالٌ على علاقة الإنسان بالأرض، "إنما سمي آدم لأنه خُلق من أديم الأرض"(١٣٤)، وهي (حواء) خُلقت من ضلعه، "قالت له الملائكة ينظرون ما بلغ علمه علمه: ما اسمها يا آدم؟ قال: حواء، قالوا لِم سميت حواء؟ قال: لأنها خُلقت من شيء حي"(١٣٥)، وهذا الخلق يمثل السمة الجسدية الأولى، نقصُ ضلع من الجهة اليسرى، بعد السمة العقلية (المعرفة) وعلى الرغم من خلقه من طين الأرض إلا أنه لم يسكنها إلا بعد أن خرق المنع، وإبليس "فلما أبى إبليس أن يسجد أبلسه الله تعالى؛ أيئسه من الخير كله وجعله شيطانا رجيما عقوبة لمعصيته"(١٣٦)، وللوقوف عند العلاقة بين هؤلاء الثلاثة نرى الطبري يفرد فصلاً يسميه (القول في امتحان الله تعالى أبانا آدم عليه السلام)(١٣٧)، الأمر الذي يؤكد مركزية الصراع، فآدم الرسول به حاجة إلى تجاوز الاختبار ليضمن البقاء في الجنة، ولكن في الوقت الذي استطاع فيه البطل - الضد (إبليس) من تعزيز قوته بكسب الحية والمرأة(١٣٨)، فَشلَ آدم في كسب مناصر يدعّم موقفه.

الله (المرسل*) ⟵ الخلق (المرسل إليه)

آدم (الذات) ←——— الجنة (الموضوع)

المعارض (الحية وحواء) ←——— المساعد (بلا)

وما تُعلمنا إياه الحكاية أن آدم يمتلك الرغبة في البقاء، "خرج (آدم) منها (الجنة) ومعه عصا من شجر الجنة، وعلى رأسه تاج أو إكليل من شجر الجنة"(١٣٩)، ولكن لم يمتلك الإرادة عليه، مع امتلاكه القدرة، وهذا الفشل في الاختبار سيقود إلى تحول، بني التاريخ البشري على وفقه. فشخص آدم هنا هو المعادل الموضوعي لشخص الإنسان في تحوله الولادي بين جنة (الرحم الأمومي)، والأرض (الواقع المعيش). لهذا نرى أن الرسل اللاحقين كلهم سوف يكون نجاحهم في الاختبار أو فشلهم الجزء المركزي في رسالاتهم، وهذا ما نراه مع موسى وداود وسليمان {عليهم السلام} في الفشل في الاختبارات ومواجهة عقوبة التجريد من الممتلكات. وهكذا نرى أنّ الشخصيات التكرارية أو الترددية تمثل سمةً رئيسة من سمات المدونة التاريخية، وهذه التكرارية تشمل الشخصيات المضادة (المقابِلة)، وإن كانوا من حكام فارس أو بابل أو الفراعنة، وثمة شخصيات تتكرر. لكنها تبقى ممثلة لتحقيق أطراف المربع الدلالي الآتي:

طاعة ←——— معصية

لا معصية ←——— لا طاعة *

وإذا كانت الطاعة محصورة بالملائكة والمعصية بالشياطين، نرى أن البشر والجن يتحركون ضمن المسارات كلها، فيما يمكن حصر اللاطاعة بالملحدين، فيما تُحصر اللامعصية بالعقلانيين (الذين قالوا بوجود الله وأنكروا ضرورة النبوة). وضمن هذه التوصيفات نستطيع أن نصنف الشخصيات الواردة أسماؤها في هذه المدونة وسواها، فبختنصر ولهراسب، اللذان سبق أن توقفنا عندهما، يدخلان في توصيف (اللا معصية). وهذا المربع الدلالي لا تخرج عنه شخوص المدونة الإسلامية. لكن ما

يميز هذه المدونة أن حضور البعد الغيبي فيها يبدأ بالانخفاض كلما تقدمت المدونة باتجاه حاضر الكتابة (العصر العباسي)، وهذا يعني أن الصراع سيكون بشرياً محضاً. وهذا يؤكد كون عالم المعنى لا يُدرك إلا من خلال تجسده داخل أدوار، "إما على شكل صفات تحدد كينونة القيمة، وإما على شكل فعل يعد وجها آخر للقيمة مجسدة داخل حركة، أي مدرجة ضمن الممارسة الإنسانية الفعلية: البعد المعرفي في مقابل البعد البدني. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن القيم المنتشرة في هذا الكون كلها لا يمكن أن تدرك إدراكا حقيقيا إلا من خلال تجسدها داخل جهاز، أي إسنادها إلى كائنات تقوم بترجمتها في أفعال أو صفات"(١٤٠)، والدارس للنص التاريخي لا يمكن له أن يتخطى العوالم الدلالية بوصفها المُشكِّل الرئيس لفضاء النص، ربما من السهل السير على هدي تصنيف الشخصية في العمل السردي بين شخصيات نامية وأخرى مكتملة، وعندها قد نصل إلى نتيجة مسبقة تقول: إننا سنواجَه في المدونة التاريخية غلبة الشخصيات المكتملة، شخصيات تنبثق فجأة لتعزيز المسار السردي، ولكن مثل هذا القول لا يخرج بنا عن تقليدية التصنيف غير المؤدي دلالياً، ونرى أن التشكل الحقيقي للمسار التاريخي بُنيَ على أساس أسلمة التاريخ البشري السابق كله، وهذه الأسلمة بقدر ما أفادت من موروثات الكتابيين؛ شفويتها وكتابيتها، فإنها سعت لتعميم الأنموذج النمطي للشخصية الإسلامية، وهذا ما يفسر لنا تأكيد هذه المدونة على أن الكعبة (بوصفها الفضاء المركزي في الإسلام) بناها آدم وطاف حولها نوح، وأعاد تشييدها إبراهيم، بعدما دَرَسَت، ثم عادت لها مركزيتها الكونية السابقة بظهور النبي محمد {ص}، وهنا نحن أمام تكرار لشخصية الأب؛ فالأول أبو البشرية الأولى، والثاني أبو البشرية الباقية، والثالث أبو الأنبياء. فنحن هنا أمام (الأثر شخصية*) على وفق فيليب هامون، إذ إن هذه الشخصيات يعاد إنتاجها على وفق منظومة القيم الإسلامية، ويعاد إنتاج الشخصيات الإسلامية على وفق الصراعات القيمية الداخلية ضمن الفضاء الإسلامي ذاته.

ولو تأملنا بنية الشخصية في المدونة الإسلامية، متوقفين عند مراحل الخلافة،

فسنرى أن ثمة أنماطاً عدة من الشخصيات، ربما أبرزها شخصيات الخلفاء الأربعة، وبعض من الصحابة، وهي شخصيات قُدمت من خلال مسار تاريخي متنام، إذ تم التوقف أولا أمام تحولها من الشرك إلى الإسلام، وربما التأكيد فيما أورده (الطبري) عن أول من أسلم يدخل ضمن هذا، فالخلاف في حقيقة أول من أسلم ، هل كان أبا بكر {رضي الله عنه} أم علي {عليه السلام}، لا يخرج عن ثيمة خلافة النبوة بإطلاقها من ناحية، وعن كونها محدداً قيمياً من ناحية أخرى، وبعده (الإسلام) تأتي الصفات الأخرى تباعاً لتبني الشخصية في مخيلة القارىء:

"وكان أبو بكر رجلا مألفا لقومه، محببا سهلا، وكان أنسب قريش لقريش، وأعلم قريش بها وبما كان فيها من خير أو شر، وكان رجلا تاجرا ذا خلق ومعروف، وكان رجال قومه يأتونه ويألفونه لغير واحد من الأمر لعلمه وتجاربه وحسن مجالسته، فجعل يدعو إلى الإسلام من وثق به من قومه ممن يغشاه ويجلس إليه، فأسلم على يديه - فيما بلغني - عثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله، فجاء بهم إلى رسول الله حين استجابوا له، فأسلموا وصلوا، فكان هؤلاء الثمانية النفر الذين سبقوا إلى الإسلام، فصلوا وصدقوا برسول الله وآمنوا بما جاء به من عند الله"(١٤١).

ونرى في هذا الخبر أن بناء الشخصية تم من خلال الإخبار عن بناء المجتمع الإسلامي نفسه، فهذه الصفات التي قُدّم بها أبو بكر {رضي الله عنه}، إنما جاءت لتمنحه دوراً خاصاً في نشر الدعوة، ولم يكن إيرادها لغرض الوصف المجرد للشخصية من أجل تحديد ملامحها، وهنا نجد أن للملامح وظيفة دلالية تركيبية. ولو نظرنا في سيرة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب سنرى الأمر ذاته:

"وأسلم عمر بن الخطاب {رحمه الله}، فلما أسلم، وكان رجلا جلدا جليدا منيعا، وكان قد أسلم قبل ذلك حمزة بن عبدالمطلب، ووجد أصحاب رسول الله في أنفسهم قوة"(١٤٢).

وهنا نرى صفاتا تقف على الضد من الصفات السابقة، لكنها وظُفت بطريقة تناسب طوراً من أطوار الدعوة الإسلامية، وفي هذا النص يرد ذكر الخليفة الثالث لأول مرة ضمن سياق من أسلم، وربما اختلف الأمر قليلاً مع الخليفة الرابع:

"عن يحيى بن عفيف، عن عفيف، قال: جئت في الجاهلية إلى مكة، فنزلت على العباس بن عبد المطلب، قال: فلما طلعت الشمس وحلقت في السماء، وأنا أنظر إلى الكعبة، أقبل شاب فرمى ببصره إلى السماء، ثم استقبل الكعبة، فقام مستقبلها، فلم يلبث حتى جاء غلام فقام عن يمينه، قال: فلم يلبث حتى جاءت إمرأة، فقامت خلفهما، فركع الشاب، فركع الغلام والمرأة، فرفع الشاب، فرفع الغلام والمرأة، فخر الشاب ساجدا، فسجدا معه، فقلت: يا عباس، أمر عظيم! فقال: أمر عظيم، أتدري من هذا؟ فقلت: لا، قال: هذا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، ابن أخي، أتدري من هذا معه؟ قلت: لا، قال: هذا علي بن أبي طالب بن عبد المطلب، ابن أخي، أتدري من هذه المرأة التي خلفهما؟ قلت: لا، قال: هذه خديجة بنت خويلد، زوجة ابن أخي، وهذا حدثني أن ربك، رب السماء، أمرهم بهذا الذي تراهم عليه، وأيم الله ما أعلم على ظهر الأرض كلها أحدا على هذا الدين غير هؤلاء الثلاثة"(١٤٣).

نحن هنا أمام حكاية تصور صلاة النبي في أول الدعوة، وقد يرى البعض أن هذه الرواية تعارض القول بأسبقية بيت المقدس قبلة للمسلمين، لكن المهم في الأمر هو خضوع هذه الأسبقية للولاءات، وهنا تخضع المرويات لتغاير وجهات النظر، فيما تأتي شخصية حمزة بن عبد المطلب خارج هذا السياق:

"فلم يلبث حمزة بن عبد المطلب أن أقبل متوشحا قوسه راجعا من قنص له، وكان صاحب قنص يرميه ويخرج له، وكان إذا رجع من قنصه لم يصل إلى أهله حتى يطوف بالكعبة، وكان إذا فعل ذلك لم يمر على ناد من قريش إلا وقف وسلم وتحدث معهم، وكان أعز قريش وأشدها شكيمة"(١٤٤).

وهنا نرى أن تقديم شخصية حمزة يشابه تقديم شخصية أبي بكر، إذ يتم التركيز

على الصفات، لمنح صورة يمكن لها أن تُسَوِّغ ما ستقوم به الشخصية فيما بعد، وهذا يعني أن ثمة تنامياً للشخصية تحدده دائرة فعلها. وفي الوقت نفسه لا نرى أي تقديم لشخصيات المشركين، إنما تم الاكتفاء بالأفعال، فلا يُقدّم أبو جهل إلا من خلال بُغضه للرسول، ولا يُقدّم أبو سفيان إلا من خلال عدائه، فيما قدم خالد بن الوليد بوصفه قائداً لخيول ميمنة المشركين، وكذا الأمر مع عمرو بن العاص. فإذا كانت الشخصية عبارة عن مجموعة سماتها، كما يرى تشاتمان(١٤٥)، فإن شخصيات المشركين لا يمكن التماسها إلا من خلال الأفعال (الأحداث)، إذ لم تُعطَ، في الغالب، أية سمات تُدلِّل على خصوصية هذه الشخصيات.

الأمر الآخر الذي يمكن الإفادة منه في بيان طبيعة الشخصيات في المدونة التاريخية المدروسة؛ يتمثل بطبيعة حضور هذه الشخصيات في متن المدونة، إذ يمكننا أن نصنفها بين شخصيات (منبثقة)، وأعني بها الشخصيات التي تَردُ من دون أية مقدمات ممهدة، ويتمُ الكلامُ عنها كما لو أن القارىء على وعي كامل بخلفياتها. أما النمط الثاني من الشخصيات فهي الشخصيات (المؤصّلة) في المدونة، أي أن يتابع (الراوي) شأنها ليعطينا صورة كاملة عنها، وهي في الغالب تتمثل بشخصيات الخلفاء، فضلاً عن شخصية الرسول {ص}، وعدد من الأنبياء السابقين والملوك، وعدد من ابناء الصحابة الذين أثروا كثيراً في المرحلة التي عاشوا فيها، ومن ثم ليتركوا أثراً كبيراً في اللاحقين على مستوى المذاهب، أو المستوى العام.

ونستطيع أن نقدم بعض الأمثلة، على الرغم من أن الرجوع إلى المدونة يؤكد عموميتها، التي تعزز هذا التصنيف. فلو أخذنا ما أورده الطبري عن شخصية بأهمية أبي ذر الغفاري، لن نجد سوى ذكر إسلامه، الذي أشرنا إليه فيما سبق، ثم يذكر جملة الحوادث التي يكون لأبي ذر ذُكر فيها من دون إعطائنا أية صورة دقيقة عن حاله، إذ يأتي نص النبوءة بنهايته تالياً فيما ذُكر عنه، على الرغم من تفرّق الخبرين، إذ يأتي الثاني في أثناء سرده لغزوة (تبوك):

"قيل يا رسول الله: تخلف أبو ذر، وأبطأ به بعيره، فقال: دعوه، فإن يك فيه خير، فسيلحقه الله بكم، وإن يك غير ذلك، فقد أراحكم الله منه، قال: وتلوم أبو ذر على بعيره، فلما أبطأ عليه أخذ متاعه، فحمله على ظهره، ثم خرج يتبع أثر رسول الله {صلى الله عليه وسلم} ماشيا، ونزل رسول الله في بعض منازله فنظره ناظر من المسلمين، فقال: يا رسول الله، إن هذا الرجل يمشي على الطريق وحده، فقال رسول الله {صلى الله عليه وسلم}: كن أبا ذر، فلما تأمله القوم، قالوا: يا رسول الله، هو أبو ذر، فقال رسول الله {صلى الله عليه وسلم}: يرحم الله أبا ذر، يمشي وحده ويموت وحده ويبعث وحده"(١٤٦).

وهنا نرى أن الحدث هو الذي يستدعي حضور الشخصية، إذ "تتجوهر الحكاية حول (حدث) مهم روي عن الشخصية الحكائية المرجعية"(١٤٧)، وهذا ينسحب على الشخصيات الإسلامية معظمها، فلو تأملنا ما أورده عن سلمان الفارسي، وهو شخصية لا تختلف كثيراً فيما أثارته عن شخصية أبي ذر:

"خط رسول الله الخندق عام الأحزاب من أجم الشيخين طرف بني حارثة حتى بلغ المذاد، ثم قطعه أربعين ذراعا بين كل عشرة، فاحتق المهاجرون والأنصار في سلمان الفارسي، وكان رجلا قويا، فقالت الأنصار: سلمان منا، وقالت المهاجرون: سلمان منا، فقال رسول الله {صلى الله عليه وسلم}: سلمان منا أهل البيت، قال عمرو بن عوف: فكنت أنا وسلمان وحذيفة بن اليمان والنعمان بن مقرن المزني وستة من الأنصار في أربعين ذراعا، فحفرنا تحت ذوباب حتى بلغنا الندى"(١٤٨).

فهنا ارتبط ذكر سلمان بحفر الخندق، فيما يذكره الطبري عند حديثه عن موالي رسول الله {ص}:

"سلمان الفارسي- وكنيته أبو عبد الله من أهل قرية أصبهان؛ ويقال: إنه من قرية رامهرمز؛ فأصابه أسر من بعض كلب، فبيع من بعض اليهود بناحية وادي القرى؛ فكاتب اليهودي، فأعانه رسول الله {صلى الله عليه وسلم} والمسلمون حتى عتق.

وقال بعض نسابة الفرس: سلمان من كورسابور، واسمه مابه بن بوذخشان بن ده ديره"(١٤٩).

وهذه الرواية تؤكد أن سلمان لم يكن معروف الإسم ولا الانحدار، وليس هناك سوى الإسم الذي عرف به عند إسلامه، إنها الولادة الجديدة التي سبق أن أشرنا إليها. ثم يعود لذكره في حروب تحرير العراق في سياق فعْلٍ فيه خروج عن ما عرفه العرب من قبل عن الحروب، فعُدّ فعلاً خارقاً، فيصاحب هذا الفعل بنبوءة لسلمان تؤكد حتمية انتصار المسلمين، وهذه النبوءة توجه لقائد الجند نفسه الصحابي سعد بن ابي وقاص وبالقرب من المدائن عاصمة الدولة الكسروية- الفارسية، وعلينا أن نتنبه لرمزية الأمرين؛ كلام سلمان وهو الصحابي الفارسي، ووروده وهم ينظرون بأعينهم صوب المدائن. ومن جانب آخر نرى أن هذا الخبر (الرواية) يؤكد مشاركة سلمان في الفتوحات، وهذا الأمر يمثل ولاءً ضمنياً للخليفة (وهو الذي عُدّ علوي الهوى)، مثلما يؤكد ولاءه للدين الجديد الذي يفوق ولاءه لقومه:

"أقحم سعد الناس (في النهر)- وكان الذي يساير سعدا في الماء سلمان الفارسي- فعامت بهم الخيل، وسعد يقول: حسبنا الله ونعم الوكيل! والله لينصرن الله وليه، وليظهرن الله دينه، وليهزمن الله عدوه؛ إن لم يكن في الجيش بغي أو ذنوب تغلب الحسنات. فقال له سلمان: الإسلام جديد ذُلّلت لهم والله البحور كما ذُلّل لهم البر، أما والذي نفس سلمان بيده ليخرُجُنّ منه أفواجا كما دخلوه أفواجا، فطبقوا الماء حتى ما يرى الماء من الشاطئ، ولهم فيه أكثر حديثا منهم في البر لو كانوا فيه، فخرجوا منه- كما قال سلمان- لم يفقدوا شيئا ولم يغرق منهم أحد"(١٥٠).

وكلام سلمان هذا يؤكد فاعلية (القدر) في صنع التاريخ الإسلامي، فليس الشخصيات هنا، جميعها، إلا شخصيات ثانوية إذا ما قورنت بـ(شخص القدر) فيما تؤكد هذه الروايات التي أوردناها أن هذه الشخصيات (الصحابة) أعيد إنتاجها لاحقاً على وفق الإشارات المقدَمة في المتون الأولى، ولا نستبعد شعبية هذا الصنيع لكنها

شعبية مؤسسية، مع السلطة أو مضادة لها. وهذه الإشارات المحدودة هي التي من خلالها تم تشييد هذه الشخصيات الإسلامية في ذهن المتلقي المسلم(١٥١). الأمر الذي قد يوحي بأنها عدّت شخصيات ثانوية، وربما لو عدنا إلى حكاية صلب الحلاج التي سبق أن توقفنا عندها لرأينا كيف بُنيت هذه الشخصية، بوصفها مثالاً دقيقا عن تعامل المؤرخ، مع هذه الشخصيات، الذي اتخذ بعداً آيديولوجياً مع قرب الكاتب من زمنه (زمن الكتابة):

"وفيها (السنة الحادية بعد الثلاثمائة) أحضر دار الوزير علي بن عيسى رجل . ذكر أنه يعرف بالحلاج ويكنى أبا محمد .مشعوذ، ومعه صاحب له، سمعت جماعة من الناس يزعمون أنه يدعي الربوبية فصلب هو وصاحبه ثلاثة أيام، كل يوم من ذلك من أوله إلى انتصافه، ثم ينزل بهما، فيؤمر بهما إلى الحبس، فحبس مدة طويلة، فافتتن به جماعة منهم نصر القشوري، وغيره إلى أن ضج الناس ودعوا على من يعيبه، وفحش أمره، وأخرج من الحبس، فقطعت يداه ورجلاه، ثم ضربت عنقه، ثم أحرق بالنار"(١٥٢) وهكذا اختصرت حياة الحلاج التي أثارت كثير من الاشكالات وكتب بشأنها كثير، إلى سيرة صلبه، على الرغم من معاصرته المؤلف. وهنا نرى أن الخليفة الذي أنفذ هذا الأمر يختفي خلف الأحداث (الأفعال) ويغيّب الراوي من أمَرَ بالتشهير به وصلبه وهو حي، وفي الوقت نفسه لا نعرف كيف ظهر أنه ادّعى الربوبية. وهكذا نرى أنه على الرغم من خطورة الادعاء وما أثاره في حينه من جدل في العالم الإسلامي إلا أن الراوي أغفله، وهذا لا ينفصل عن وجهة النظر الأيديولوجية.

. والأمر ذاته مع عبد الله بن سبأ (ابن السوداء) الذي رأى عدد من الباحثين أنه شخصية مختلقة(١٥٣)، والسبب يكمن في كونه شخصية منبثقة:

"لما ورد ابن السوداء الشأم لقي أبا ذر، فقال: يا أبا ذر، ألا تعجب إلى معاوية يقول المال مال الله، ألا إن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتجمه دون المسلمين، ويمحو اسم المسلمين، فأتاه أبو ذر، فقال: ما يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين

مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عباد الله والمال ماله والخلق خلقه والأمر أمره؟ قال: فلا تقله، قال: فإني لا أقول إنه ليس لله، ولكن سأقول مال المسلمين، قال: وأتى ابن السوداء أبا الدرداء، فقال له: من أنت؟ أظنك، والله، يهوديا فأتى، عبادة بن الصامت، فتعلق به، فأتى به معاوية، فقال: هذا، والله، الذي بعث عليك أبا ذر، وقام أبو ذر بالشأم، وجعل يقول: يا معشر الأغنياء واسوا الفقراء"(١٥٤).

ويضعنا هذا النص أمام فكرة الانبثاق بأجلى صورها، فهنا ظهر ابن السوداء من دون أية مقدمات تُعرِّف به، ويتحول إلى شخصية ضاغطة وموجهة لكبار الصحابة، وما من شك في أن خطاب أبي ذر لمعاوية يتفق مع سيرة أبي ذر، وما عُرف عنه، لكن هذه السيرة نفسها وليدة الانبثاق ذاته، فليست شخصية أبي ذر أكثر من حوادث متفرقة، لكن يجمعها الزهد، الأمر الذي يُدلِّل على أنه لا يحتاج ابن السوداء ليواجه معاوية (الوالي) بعد أن واجَه الخليفة نفسه، وطُرد بسبب من مواجهته تلك، وهكذا نرى في شخصية عبد الله بن سبأ عمق الحاجة الإسلامية للحفاظ على صحابة رسول الله ضمن مسار الطاعة، ونحن هنا أمام ولادة الشخصية النمطية لليهودي في الذاكرة الإسلامية، فليس من الممكن تعليق هذا الصراع الكبير على مسلم. وهناك من الشخصيات ما بقي مجهولاً على الرغم من دوره الكبير وتضحياته الجليلة ومما أورده الطبري أنه:

"مرّ رسول الله {صلى الله عليه وسلم} بامرأة من بني دينار، وقد أصيب زوجها وأخوها وأبوها مع رسول الله بأحد، فلما نعوا لها قالت: فما فعل رسول الله؟ قالوا: خيرا يا أم فلان، هو بحمد الله كما تحبين"(١٥٥).

ونحن هنا أمام امرأة فقدت ابنها وأخاها وأباها، ولا تكنى بغير أم فلان، فالرواة يجهلون ابنها لكونه من عموم المسلمين، ويجهلون إسم امرأة قدّمت ثلاثة شهداء. وفي المقابل هناك شخصيات ضدية مجهولة على الرغم من خطورة أطوارها كذلك:

"إن رجلا من بني محارب، يقال له فلان بن الحارث، قال لقومه من غطفان

ومحارب: ألا أقتل لكم محمدا، قالوا: نعم، وكيف تقتله؟ قال: أفتك به، فأقبل إلى رسول الله {صلى الله عليه وسلم}، وهو جالس، وسيف رسول الله في حجره، فقال: يا محمد انظر إلى سيفك هذا، قال: نعم، فأخذه، فاستله، ثم جعل يهزه ويهم به، فيكبته الله {عز وجل}، ثم قال: يا محمد أما تخافني، قال: لا، وما أخاف منك، قال: أما تخافني، وفي يدي السيف، قال: لا يمنعني الله منك، قال: ثم عمد السيف، فرده إلى رسول الله"(١٥٦).

رجل يسعى لقتل الرسول {ص} ويُرَد باعجاز إلهي ويبقى مجهولاً إلا من اسم العشيرة. فإذا كانت علاقة الشخصية مع الشخصيات الأخرى مكوناً رئيساً للشخصية إلا أنه يبقى في حدود الوظيفة(١٥٧)، فنحن، هنا، أمام أدوار وظائفية، تُحدّد الشخصيات، مع ما يشبه الانعدام شبه التام لذكر الخصائص الطبيعية (الخصائص الفزيولوجية، الإنتماء العائلي أو الطبقي أو الجغرافي)، وبهذا نستطيع أن ننظر إلى العديد من الشخصيات على وفق هذا البعد الوظائفي، فهي معارضة قبل أن تتحول إلى الإسلام، فلحظة إسلامها (التحول) تمثل لحظة تحولها الوظائفي من معارض إلى مساعد(١٥٨)، فيما تحول الكثير باتجاه معاكس بعد وفاة الرسول {ص}، مع ما عُرف بالردة، وهذا الأمر يمكن سحبه على مجمل التاريخ الإسلامي، في علاقة الشخصيات المنبثقة، بالشخصية المتأصلة (شخصية الخليفة)، فيما تأخذ بعداً مختلفاً في الانقسامات التي تلت مرحلة الخلافة الراشدة، إذ نرى أطراف الصراع في الغالب شخصيات متأصلة (الإمام الحسن {عليه السلام} ومعاوية، والإمام الحسين {عليه السلام} ويزيد، وعبد الله بن الزبير ويزيد ثم عبد الملك، والإمام زيد بن علي بن الحسين {عليهم السلام} وهشام بن عبد الملك)، ويمكن النظر إلى معظم الثورات العلوية بهذا المسار، مسار صراع المركز الداخلي ذاته، لهذا نرى هذه الثورات رُسمت بعناية كبيرة، بسبب التوازن بين الشخصيتين المتصارعتين على المستوى الآيديولوجي، ورأينا كيف أن ثورة الزنج من أجل الطعن فيها طُعن بنسب قائدها لإفقاده هذه المركزية التأصيلية وإحالته إلى مجرد شخصية منبثقة (ثانوية) لا تختلف

كثيراً عن بقية الشخصيات المنبثقة يقول الطبري:

"وللنصف من شوال من هذه السنة (٢٥٥هـ) ظهر في فرات البصرة رجل زعم أنه علي بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وجمع إليه الزنج الذين كانوا يكسحون السباخ، ثم عبر دجلة فنزل الديناري"(١٥٩).

وهذه الـ(زعم) ينتهي بقول الطبري، في الصفحة ذاتها، أن نسبه في عبد القيس، ثم يواصل سرد نسبه وادعاءاته من أجل أن يُثبت أنه لم يكن عَلويّاً، وهذا لكون عَلويّته تُغيّر من مسار النظر إلى الثورة. بعده يسعى لكشف أبعاد شخصيته، فهو جغرافياً من قرى الري، تحوّل إلى العراق شاعراً يتكسب بشعره، وفي البحرين ادعى أنه علي بن محمد بن الفضل بن حسن بن عبيد الله بن العباس بن علي بن أبي طالب، ودعا الناس بهجر إلى طاعته، واتبعه جماعة كثيرة من أهلها، وكان أهل البحرين قد أحلوه النبي من أنفسهم، هذا التحول على مستوى الشخصية في النسب وفي المكانة الاجتماعية وعلى المستوى الآيديولوجي، وعلى مستوى عامة الناس الذين اتبعوه، فقد تحولوا باتجاه الإيمان به وتصديق دعواه، وكل هذا من دون أن نعرف أسباب التحول، فنحن هنا أمام أحداث غير مسببة توحدها الشخصية، وتربط به مجموعة من المعجزات المدّعاة، إنه المنطق ذاته يُستعاد مع كل شخصية، لكنه يصنف في خانة الطاعة أو خانة المعصية، على وفق الراوي للحادثة ذاته. ومن ثم يمكن النظر إلى ثورة الزنج على أنها أنموذج في بناء الشخصية المضادة، وتحولاتها.

وظاهرة طغيان الوظيفة على الشخصية التي تقوم بها يعود إلى وجود إستراتيجية تعد تحققاً لمقولة سياسية- دينية لها حضورها في السنن الديني(١٦٠)، (المؤمنين، وأهل الكتاب، والمشركين)، فنحن هنا أمام مجموعات تحدد على وفق التصنيف السابق، ونرى أن سِيَر الخلفاء تكاد تذكر كل شيء عنهم، وهذا يؤكد ما سبق ذكره؛ من سيطرة المنحى السِيَري في كتابة هذه المدونة، وسيادة التاريخ السياسي للأحداث

المتمركزة حول هذه الشخصيات. فهذه الشخصيات المنبثقة (الثانوية) لا تمثل إلا جزءاً من حادثة(١٦١)، فيما تكوّن مجموع الحوادث باجتماعها سيرة الشخصية الرئيسة (الخليفة أو الملك). وهذه الشخصية الرئيسة تندرج في إطار أوسع، فيما يتصل بالتاريخ الإسلامي، وهو متن سيرة الرسول {ص}، بوصفها المركز الأساس في إعادة بناء الإسلام، دين آدم والأنبياء اللاحقين. لهذا عُدّ من آمن بالله وأنكر الرسالة المحمدية ملحداً، وهنا تبرز أهمية مفهوم الطاعة، فطاعة الله لا يمكن أن تُعرف إلا من خلال طاعة الرسول {ص}، فيما طاعة من تأمّر من بعده مستمدة من سلطة شخصية الرسول {ص} نفسه، لهذا تم اعتماد مفهوم (الخليفة) بوصفه مفهوماً مركزياً، "كان لا بدّ لهذه الشرعية الجديدة من أن تستند إلى الدين حتى يُنظر إليها بوصفها تنتسب إلى استمرارية تاريخية طبيعية بدأتها الدعوة والنبوة"(١٦٢). لكن من اللافت للنظر أن سِيَر الخلفاء بُنيت بطريقة معكوسة، إذا ما قورنت بسيرة الرسول {صلى الله عليه وسلم}، فلحظة الخلافة هي لحظة ولادته (شخصية مركزية) لذا يبدأ تاريخه منها، وينتهي بصفاته الطبيعية و(نسائه، وأولاده، وأملاكه،..) وهذا يمثل المسار للمدونة التاريخية من خلافة أبي بكر حتى خلافة المكتفي بالله. فضلاً عما سبق نرى أن معظم شخصيات المدونة التاريخية لها مكانة سياسية- دينية، ولم يتم التركيز على البعد الاجتماعي للشخصية إلا في الحديث عن الشخصيات الفاعلة في بعض الثورات.

الهوامش:

---

* يميز (برنس) في قاموسه بين الصيغة (Mood) التي تشمل الموجهات (المسافة، والمنظور "وجهة النظر")، المنظِمة للمعلومات السردية. وتتفاوت، صيغ السرد، اعتماداً على ما إذا كان "العرض" Showing أو "السرد" Telling هو الصيغة الظاهرة. ويمكن أن تتفاوت، أيضاً، اعتماداً على ما إذا كان (التبئير داخليا) أو (التبئير خارجيا)، والصيغة (Mode) تشير إلى المسافة (Distance) وهي حجم الوساطة التي يقوم بها الراوي والمميز لصيغة السرد، أي العرض والسرد، ومن ثم فإنها تشكل

جزءاً من الصيغة (Mood). ينظر: قاموس السرديات، جيرالد برنس، ص١١٤- ١١٥.

* أراد جنيت بالصوت، جهة حدث الفعل المتفحص في علاقته بالذات، والذات، المقصودة، ليست من يقوم بالفعل، أو يقع عليه الفعل فحسب، بل من ينقله، وكل من يسهم- ولو سلبياً- في هذا النشاط السردي. ينظر: خطاب الحكاية (بحث في المنهج)، جيرار جينيت، ترجمة: مجمد معتصم وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط٢، ١٩٩٧، ص٢٢٨.

(١)- ينظر: تحليل الخطاب الروائي (الزمن، السرد، التبئير)، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٧، ص١٦٩- ١٩٩، وص٢٨٣- ٣١٣.

* الموقع الذي يوجه به المؤلف السرد أو الوصف، أو الوضع الإدراكي أو المفهومي الذي تُقدَّم به المواقف والأحداث. واستخدم بعضهم مصطلح التبئير، والمبئِّر هو الشخص الذي يعرض عالم السرد من خلال إدراكه الحسي والمفهومي، فالمتن الحكائي لا يمكن النفاذ إليه إلا عبر شخص يراها (المواقف) فيكسبها وجوداً ودلالة من خلال رؤيته تلك، ينظر: قاموس السرديات، ص١٥١.

(٢)- مقولات السرد الأدبي، تودوروف، ترجمة: الحسن سحبان وفؤاد صفا، مجلة آفاق المغربية، ع ٨-٩، ١٩٨٨، ص٤٥.

(٣)- التحليل البنيوي للسرد، بارت، ترجمة: حسن بحراوي وآخرون، مجلة آفاق، ع ٨-٩، ١٩٨٨، ص٢١. وفي هذا المقال ذهب بارت إلى القول أن السارد والشخصيات كائنات من ورق، وعلامات السارد محايثة للسرد، المصدر نفسه، ص٢١.

* للوقوف عند الخطاطات التواصلية الأخرى، ينظر: انفتاح النص الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠١، ص ٣٠- ٣١.

(٤) ينظر: الخطاب التاريخي من التقييد إلى الإرسال، ص١٣٥، إذ ذهبت الدكتورة نبيلة إبراهيم إلى القول أن الطبري في تاريخه يعيش داخل النصوص يحاكيها ولا يقولها، يعيدها ولا يعيد كتابتها، وتنتهي إلى السؤال عن سبب تسميتنا له بتاريخ الطبري، فتجد الجواب بانتقال شكل علم الحديث إلى التاريخ مما أكسب الثاني الشرعية المرتبط بالأول، وهذا الكلام فيه تجن على الطبري، فهي تعيد أقواله لتخرج بنتائجها، في حين أن أقواله تخفي أكثر مما تعلن.

* تعدد الأصوات مفهوم طرحه (ميخائيل باختين) في دراسته لشعرية دستوفسكي، إذ انطلق

باختين من تساؤل مفاده: ما الذي سيحدث لو لم يكن البطل موضوعاً لكلمة المؤلف نفسه، بل حامل كامل الحقوق وكامل الأهلية لكلمته الشخصية؟ وينتهي إلى القول: ليس كثرة الشخصيات والمصائر داخل العالم الموضوعي الواحد، وفي ضوء وعي موحد عند المؤلف هو ما يجري تطويره في أعمال دستويفسكي، بل تعدد أشكال الوعي المتساوية الحقوق مع ما لها من عوالم، هو ما يجري الجمع بينه هنا بالضبط، وفي الوقت نفسه تحافظ فيه على عدم اندماجها مع بعضها، من خلال حادثة ما وبالفعل، فإن الأبطال الرئيسيين لدى دستويفسكي داخل وعي الفنان ليسوا مجرد موضوعات لكلمة الفنان، بل لهم كلماتهم الشخصية ذات القيمة الدلالية الكاملة. ولهذا السبب فإن الكلمة التي ينطق بها البطل لا تستنفد هنا أبداً بواسطة الأوصاف الاعتيادية والوظائف ذات الدوافع العملية والحياتية، إلا أنها لا تُعد في الوقت نفسه تعبيراً = =عن الموقف الآيديولوجي الخاص بالمؤلف (مثلما هو الحال عند بايرون). إن وعي البطل يُقدَّم هنا بوصفه وعياً غيرياً، وعياً آخر، إلا أنه في الوقت نفسه غير محدد ولا يجري التستر عليه، كذلك فإنه لا يصبح مجرد موضوع بسيط لوعي المؤلف. وبهذا المعنى فالبطل لدى دستويفسكي لا يُعد صورة موضوعية اعتيادية للبطل في الرواية التقليدية. ينظر: قضايا الفن الإبداعي عند دوستويفسكي، م. ب. باختين، ترجمة: د. جميل نصيف التكريتي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ١٩٨٦، ص٩- ١١.

* السارد هو الذات الفاعلة للتلفظ، والمُرتِّب لعمليات الوصف وتسلسل الأحداث، وهو الذي يختار إخبارنا ما يريد وحجب ما يريد. ينظر: قاموس السرديات، ص١٣٤- ١٣٥. والمؤلف يُضفي الموضوعية على ما يرويه وتظهر أمام عينيه طريقان: اختراع راوٍ يدخل في دائرة (القصة القصيرة) أو راوٍ لا يظهر في العمل. وكل واحد من هذين الراويين (الداخلي والخارجي) أمامه طريقان: إذا ما قام بالسرد من داخل (القص) يمكن له أن يفعل ذلك كأنه البطل لحكايته التي يسردها أو شاهد على ما يحدث للشخصيات المهمة في دائرة الأحداث. أما إذا قام بالسرد من خارج (القص) فيمكن له أن يفعل ذلك كأنه الإله أو شبه الإله الذي يقوم بتحجيم علمه وربطه بالإمكانيات البسيطة لمراقب عادي. ينظر: القصة القصيرة (النظرية والتطبيق)، ص٧١.

(٥)- تحليل الحكاية (بحث الأنساق الخطابية لرواية مالك الحزين لإبراهيم أصلان)، عبد الفتاح الحجمري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ص٩.

(٦)- القصة القصيرة (النظرية والتطبيق)، إنريكي أندرسون إمبرت، ص١١٤.

(٧)- المرجع نفسه، ص١٠٥.

(٨) هذا الأمر نفته عنه الدكتورة نبيلة إبراهيم بقولها "لا نستطيع حتى أن نقول إنه يختفي وراء أقنعة الرواة"، الخطاب التاريخي من التقييد إلى الإرسال، ص١٣٥.

* للوقوف على مزيد من التفاصيل بشأن مصادر الطبري، ينظر: موارد تاريخ الطبري، الدكتور جواد علي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج٣، ج١، ١٩٥٤، ص١٦- ٥٧. كذلك في التاريخ الإسلامي (مواقف ودراسات)، الدكتور عماد الدين خليل، مطبعة الزهراء، الموصل، ط٢، ١٩٨٥، ص١٩١". وهذا الموقف يتضح بصورة أكبر مع الآراء التي تسلّلت إلى متن المدونة، وأبرزها ما ذكره في أخبار أبي ذرّ، "وقد ذُكر في سبب إشخاصه إيّاه منها إليها أمور كثيرة، كرهت ذكر أكثرها". تاريخ الطبري: ٢٨٣/٤. "وأمّا الآخرون، فإنهم رَوْوا في سبب ذلك أشياء كثيرة، وأمورا شنيعة، كرهت ذكرها". تاريخ الطبري: ٢٨٦/٤.

(٩)- ذهب الدكتور عبد الله العروي إلى أن التاريخ لعب دوراً فعالاً "في نشر وتثبيت العقيدة (الآيديولوجيا) التي ستسمى عقيدة أهل السنة والجماعة، ومن العناصر التي قوت هذا الاتجاه، التاريخ الكامل والشامل الذي ألفه في نهاية القرن الثالث أمير المؤرخين، ابن جرير الطبري". العرب والفكر التاريخي، ٤٨.

(١٠)- تاريخ الطبري: ٦/٢.

(١١)- المصدر نفسه: ١٨/١.

(١٢)- المصدر نفسه: ١٨/١. وينظر: ١٧١/١، منه، إذ ترد عبارة (وقد زعم بعضهم)، ص١٧٢ وأما الفرس فتزعم، لقبوه بذلك فيما زعموا لجماله. والزعم دال على الشك "إذا قيل ذكر فلان كذا وكذا فإنما يقال ذلك لأمر يُستيقن أنه حق، وإذا شك فيه فلم يُدرَ لعله كذب أو باطل قيل زعم فلان". لسان العرب، ابن منظور، مادة (زعم).

(١٣)- المصدر نفسه:٢٦/١. ص١٢٥، ص١٥٨، وتتكرر عبارة (فيما يزعم أهل التوراة.. ينظر: ١: ١٦٣).

(١٤)- المصدر نفسه: ٥٣/١.

(١٥)- المصدر نفسه: ٥٥/١. وينظر: ٥٨/١. وينقل النص منه.

(١٦)- المصدر نفسه: ٨٠/١ وقبلها كان قد ذكر طبيعة منهجه في ترتيب تاريخه، بالمقابة بين الخير والشر "فلنقل الآن في أول من أعطاه الله ملكا، وأنعم عليه فكفر نعمته، وجحد ربوبيته، وعتا على ربه واستكبر، فسلبه الله نعمته، وأخزاه وأذله. ثم نُتبعه ذكر من استن في ذلك سنته، واقتفى فيه أثره، فأحل الله به نقمته، وجعله من شيعته، وألحقه به في الخزي والذل. ونذكر من كان بإزائه أو بعده من الملوك المطيعة ربها المحمودة آثارها، أو من الرسل والأنبياء إن شاء الله عز وجل". تاريخ الطبري: ٧٩/١.

(١٧)- المصدر نفسه: ١٥٨/١.

(١٨)- المصدر نفسه: ١٦٧/١.

(١٩)- تاريخ الطبري: ٥٩٠/٩ و٥٩٢ و٥٩٣. وينظر: تاريخ الطبري مصدراً عن ثورة الزنج في القرن الثالث للهجرة، الدكتور عبد الجبار ناجي، مجلة المورد، مج ٧، ع ٢، ١٩٧٨، ص٤٤- ٤٥. إذ يؤكد الكاتب سيادة وجه النظر التي ترى في أن الخروج على السلطة العباسية لا بد أن ينتهي بالخزي، وأن زعماءها فساقاً وخارجين عن الإرادة الإلهية، ويضع تقسيماً دقيقاً لكتابته (الطبري) عن التاريخ الإسلامي، إذ يرى أن تغاير الاهتمام بالسند يمثل حدّاً فاصلاً بين مرحلتين، الأولى التي التزم فيها بالتدقيق والمحافظة على أسانيده، فضلا عن التعددية الصوتية، والأخرى التي تميزت أسانيده فيها بالاختصار والاقتضاب، وأحادية الصوت. وقد ذهب (الكاتب) إلى عَدِّ الطبري ناطقاً رسمياً للعباسيين، واعتقد أن هذا الرأي الذي شاع لدى معظم المؤرخين المعاصرين غير دقيق، فلا نستطيع بالركون إليه أن نفهم الثورات الأخرى على السلطة العباسية، وأبرزها ثورة النفس الزكية التي وقف عندها الطبري طويلاً، وهنا تبرز أهمية وجهة النظر، فالسارد في تاريخ الطبري تحكمه رؤيةٌ أخلاقية- اجتماعية طبقية، والأمر يمكن سحبه على ثورة المختار، أيضا، في الكوفة. ينظر: تاريخ الطبري مصدراً عن ثورة الزنج، ص٨٧

(٢٠)- ينظر: تاريخ الطبري مصدراً عن ثورة الزنج، ص٨٨ وهناك ملاحظ مشابهة كان طرحها الناقد سعيد الغانمي بشأن رواية ثورة الإمام الحسين بقوله: "ولو أخذنا تمثيلاً الروايات التاريخية الخاصة بمقتل الإمام الحسين بن علي عليهما السلام كما ينقلها الطبري في تاريخه عن (مقتل أبي مخنف).. لتمثلت لنا حيرة المؤرخ في كيفية تدوين الأحداث. فالمعروف في حادثة كربلاء أن شهودها العدول تساقطوا شهداء جميعا.. يلجأ إلى وسيلة سردية يتخلص بها. وتتمثل هذه الوسيلة في

أن يشهد راو معين جزءا من المعركة مع الجيش الأموي، يرويه فيما بعد، ثم يشعر بالندم..وسأسمي هذا الراوي بـ(الراوي التوّاب). وهذا الأمر ينسحب على معظم الثورات التي أرخ لها الطبري، ومنها ثورة الزنج. ينظر: شعرية التأليف، بوريس= =أوسبنسكي، ترجمة سعيد الغانمي وناصر حلاوي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ١٩٩٩، ص٤. من مقدمة المترجم.

(٢١)- القصة القصيرة (النظرية والتطبيق)، ص٩٠.

(٢٢)- تاريخ الطبري: ٨٢/١

(٢٣)- المسافة ووجهة النظر (محاولة تصنيف)، واين بوث، ضمن كتاب نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، ص٤١.

(٢٤)- ينظر: في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، د. عبد الملك مرتاض، سلسلة عالم المعرفة (٢٤٠)، الكويت، ط١، ١٩٩٨، ص١٥٣-١٥٤.

(٢٥)- تاريخ الطبري: ٥٦٨/١.

(٢٦)- يشير عبد الملك مرتاض إلى أن الصيغة (زعموا) ليس إلا دلالة حتمية على نفي الوجود التاريخي. ينظر: في نظرية الرواية، ص١٤٤.

(٢٧)- ينظر: تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، ص١٧٩. ونستطيع أن نرصد هيمنة الكلام (الخطاب) غير المباشر بصورة مميزة في المدونة التاريخية المتأخرة (المعاصرة للمؤرخ) فمعظم أحداثه وأخباره نُقل فيها كلام الشخصيات بأسلوب الراوي ووجهة نظره.

(٢٨)- ينظر: نظام الزمن العربي، ص٩١. ويرى المؤلف أن التأثير الفارسي في تاريخ الطبري جليٌّ في أخبار الأمم الأخرى، وهذا القول يستند إلى ما قاله السارد نفسه "فتاريخ ما مضى من سني العالم على أعمار ملوكهم (الفرس) أسهل بيانا... فالتاريخ على أعمار ملوكهم أصح مخرجا وأحسن وضوحا". تاريخ الطبري: ٧٤/١.

(٢٩)- تاريخ الطبري: ٤١٧/٤- ٤٣٥.

(٣٠) المصدر نفسه: ٤٢٧/٤.

(٣١)- ينظر منظرو علم النص- وبالأخص فان ديك- إلى النص بوصفه وحدة كبرى شاملة لا

تضمها وحدة أكبر منها، وهذه الوحدة الكبرى تتشكّل من أجزاء مختلفة تقع من الناحية النحوية على مستوى أفقي، ومن الناحية الدلالية على مستوى رأسي. ينظر: علم لغة النص، المفاهيم والإتجاهات، د. سعيد حسن البحيري، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط١، ١٩٩٧، ص١١٩. فيما يضع درسلر المعادلة الآتية لتحديد النص: (النص T = جملة S + رابطة K + نص T).

(٣٢)- تاريخ الطبري: ٤/٤٢٧.٤٢٨.

(٣٣)- تاريخ الطبري: ٤/٤٢٨ . ٤٢٩.

(٣٤)- تاريخ الطبري: ٤/٤٢٩.

(٣٥)- المصدر نفسه: ٤/٤٢٩.

(٣٦)- الراوي الشاهد هو الراوي الذي يقوم بالسرد مستخدماً ضمير المتكلم، وهو يشارك بدرجة أو بأخرى في الحدث لكن الدور الذي يقوم به هامشي.. إنه دور الشاهد. ينظر: القصة القصيرة (النظرية والتطبيق)، ص٧٩.

(٣٧) تاريخ الطبري: ٤/٤٢٩ . ٤٣٠.

(٣٨) تاريخ الطبري: ٤/٤٣٢ . ٤٣٣.

(٣٩) المصدر نفسه: ٤/٤٣٣.

(٤٠) تاريخ الطبري: ٤/٤٣٣ . ٤٣٤.

(٤١) المصدر نفسه: ٤/٤٣٤.

(٤٢) تاريخ الطبري: ٤/٤٣٤. ٤٣٥.

(٤٣)- ينظر: المؤرخون العرب والفتنة الكبرى، الدكتورد عدنان محمد ملحم، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص٧٤- ٧٥. يشير المؤلف إلى أن الطبري اعتمد على مرويات سيف عن الفتنة لأنها تمثل وجهة نظره، لكون سيف اتهم (غوغاء) الأمصار بقتل عثمان، وانتقد مواقف بعض الصحابة (عمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة)، وسوّغ خروج من خرج منهم على خلافة الإمام علي، ورفع اللوم عن أهل المدينة. وقد أخذ الطبري عن سيف (٨٧) سبعا وثمانين رواية عن الخلاف بين علي وطلحة والزبير وعائشة، ورأى المؤلف أن الطبري انتقى روايات الفتنة

التي تتفق أو تدعم استنتاجاته.

(٤٤) تاريخ الطبري: ٤٣٥/٤.

(٤٥)- ما نراه في النصوص السابقة أنها بنيت على وفق المخطط الآتي:

المعلومة المركزية (مقتل عثمان والسعي لتأمير خليفة) ـ تفاصيل المعلومة (التأمير) ـ الفعل (التأمير)، وهذه تسير على وفق الخطاطة العاملية التالية (حدث مفصلي مع الأحداث السابقة، موت الخليفة السابق هنا) .اختيار (اختيار الخليفة اللاحق هنا) .معارضة (داخلية أو خارجية) .موافقة.

وهذه الخطاطة (العاملية) يمكن سحبها على معظم الأخبار الإسلامية.

١- كنت مع أبي حين قتل عثمان. (فعل التمفصل)

٢- فقام فدخل منزله. (فعل التمهيد- الممهد)

٣- فأتاه أصحاب رسول الله. (فعل الشروع)

٤- فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، ولا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحدا أحق بهذا الأمر منك؛ لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله. (العرض)

٥- فقال: لا تفعلوا، فإني أكون وزيرا خير من أكون أميرا. (الممانعة)

٦- فقالوا: لا، والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك. (الإصرار)

٧- قال: ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفيا، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين. (الموافقة)

٨- فلما دخل، دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه، ثم بايعه الناس. (الحل)

(٤٦)- الفتنة (جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر)، د. هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٠، ص١٣٩. وعلى الرغم من هذه الملاحظة إلا أن المؤلف في كتابه هذا وقع في المحظور ذاته، إذ انتقى ما يلائم وجهة نظره من الأخبار تاركاً الأخر من دون أن يقدم مسوغاً علمياً لهذا االاختيار. ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٢- ١٤٣.

(٤٧)- تاريخ الطبري: ١٤٧/١٠.

(٤٨)- تنبه الكثير من المؤرخين المعاصرين إلى الاختلاف في طبيعة بناء روايات الطبري الإسلامية وقد أشار (د. هشام جعيط) بوضوح إلى هذا الأمر بقوله: "كلما ابتعدنا عن صدر الإسلام والعصر الأموي، تكون المعلومة أقل دسامة وتطورا. إنها تغدو جافة ومقتضبة بقدر ما يغدو الكاتب (الطبري) شاهدا لعصره، أي النصف الثاني من القرن الثالث، وبالعكس، كل شيء يزداد ألوانا ويكتسب وضوحا ودقة، عندما نتوغل في صميم القرن الأول". الفتنة، ص١٣١. وفي حقيقة الأمر لا علاقة له بالدقة، إنما العناية باعتماد المرويات، معظمها، التي عنيت بكل حادثة من الحوادث.

(٤٩)- ينظر: البناء الفني في الرواية العربية في العراق، د. شجاع مسلم العاني، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٩٤، ص١٧٩. وقد أشار الدكتور شجاع في صفحة لاحقة إلى وجود نمطين من السرد الذاتي، أحدهما يتم عن طريق الشخص المشارك في الأحداث، أو الراصد، لها، وآخر يتم عن طريق الراوي الموضوعي وضمير الشخص عندما يحبس هذا الراوي نفسه على منظور واحد. المصدر نفسه، ص١٩٤.

(٥٠)- ما وصلنا إليه يؤكد أن الخطاب التاريخي لا يمكن حدّه بخطاطة ثابة كما فعل الناقد سعيد يقطين، ينظر: تحليل الخطاب الروائي، ص٢٦٦.

* تجنبنا الخوض في التأصيل لهذا المصطلح، وسبب اعتماده بديلاً عن التمييز السائد بينهما، يعود إلى أنه أكثر دقة في التعبير عن هذا، ينظر: شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية، حسن نجمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، إذ خصص الفصل الأول لدرس (مشكلة الفضاء، وينظر: الفضاء الروائي عند جبرا ابراهيم جبرا، د. ابراهيم جنداري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠١. إذ خصص التمهيد لتأصيل هذا المصطلح. واعتمدنا التحديد الذي وضعه منيب محمد البوريمي، وحدَّه بأنه "الحيز الزمكاني الذي تتمظهر فيه الشخصيات والأشياء متلبسة بالأحداث تبعاً لعوامل عدة تتصل بالرؤية الفلسفية وبنوعية الجنس الأدبي وبحساسية الكاتب". الفضاء الروائي عند جبرا ابراهيم جبرا، ص١٢. وكان الدكتور عبد الملك مرتاض قد دافع عن استخدام مصطلح الحيّز لقصور رآه في مصطلح الفضاء، ينظر: في نظرية الرواية، ص١٢١.

(٥١)- تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، ص١٤٤- ١٤٥.

(٥٢)- سرد الأمثال (دراسة في البنية السردية لكتب الأمثال العربية)، د. لؤي حمزة عباس، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ٢٠٠٣، ص١٦١.

(٥٣)- ينظر: نظام الزمان العربي، ص٣٢.

(٥٤)- ينظر: المرجع نفسه، ص٣٧.

(٥٥)- ذهب عدد من المستشرقين، على رأسهم روزنثال وغرونباوم وكارادفو ولويس غاردي، إلى أن الخاصيتين المميزتين للتاريخ الإسلامي هما؛ أولاً انفصاليته، فهو ليس مدة متصلة، بل مجرة من الآنات المنفصلة، وثانياً تراجعيته أو دوريته، إذ لا يمكن مطابقته مع الخطاطات الموسومة بفكرة التقدم. نظام الزمان العربي: ٤٥- ٤٦.

(٥٦)- ينظر: تاريخ الطبري: ٢٢/١- ٢٣. مقدمة المحقق.

(٥٧)- معجم الأدباء: ٤٢/١٨.

(٥٨)- ينظر: الجزءان؛ التاسع الذي يبدأ بسنة (٢١٩هـ)، والعاشر الذي يبدأ بسنة (٢٧١هـ) ونرى في هذا الجزء أن معارك كبيرة، وأحداثاً جِساماً لم يتجاوز ذكرها الخبر العابر، "وأنه ظفر بعسكره، وقتل خلقا من أصحابه، ومعه آذان وأنوف من قتله في خيوط وأعلام من أعلام الخارجي". (١٤٦/١٠). وهكذا نرى أن موقعة كبيرة صاحبها مثل هذا التمثيل بالقتلى لم تحظ بأكثر من سطر واحد، وهناك الكثير من الحوادث الكبيرة التي لم يتجاوز ذكرها ما سبق.

(٥٩)- تاريخ الطبري: ١٠/١

(٦٠)- المصدر نفسه: ١٧/١.

(٦١)- ينظر: المصدر نفسه: ١٥/١.

(٦٢)- المصدر نفسه: ٣٢/١.

(٦٣)- المصدر نفسه: ٣٤/١- ٣٥.

(٦٤) ينظر: قال الراوي (البنيات الحكائية في السيرة الشعبية)، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص١٨٦. إذ ذهب الكاتب إلى أن هذه "الدعوى الزمانية سواء أكانت دعاء أو حلما أو قسما موئل بناء الزمان وجريانه..هذه الرؤية الزمانية لاتجعلنا ننظر في (الدعوى) على أنها مجرد استباق أو مفارقة زمانية، بل (بؤرة) زمانية تولدت عنها الأفعال الجارية في الزمان كلها"

(٦٥) مستويات دراسة النص الروائي (مقاربة نظرية)، الدكتور عبد العالي بوطيب، مطبعة الأمنية،

دمشق . الرباط، ط ١، ١٩٩٩، ص١٥٧ . ١٥٨.

(٦٦) ينظر: بناء الرواية، سيزا قاسم، ص٤٤. وهذه العقدة فاعلة، كما سنوضحه في اللاحق من قرائتنا، في تشكيل المتن التاريخي بوصفه نصا موحدا.

(٦٧)- تاريخ الطبري: ١٨٢/٢. وهناك رؤى أخر تحرك التاريخ الفارسي، وتاريخ اليمن. ينظر: المصدر نفسه: ص١١٣- ١١٤، وفيها رؤيا فسرها سطيح عن دخول إبرهة إلى اليمن وص١٦٦، وفيها رؤيا يفسرها، أيضاً، سطيح عن بلاد فارس ومصير الأكاسرة.

(٦٨)- ينظر: البنية القصصية ومدلولها في حديث عيسى بن هشام، محمد رشيد ثابت، الدار العربية للكتاب، تونس- ليبيا، ط ١، ١٩٧٥، ص٣٨.

(٦٩)- ينظر: نظرية البنائية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل، دار الشؤون الثقافية العامة، ط٣، ١٩٨٧، ص ٤٢٥.

(٧٠)- ينظر: مقولات السرد الأدبي، تودوروف، مجلة آفاق، ع ٨- ٩، ص٤٤، ويحد التناوب بأنه يقوم في حكاية قصتين في آن واحد بالتناوب، أي بإيقاف أحدهما طوراً والأخرى طوراً آخر.

(٧١)- تاريخ الطبري: ١٨٩/٢. وهناك رواية تؤكد أن الرسول أخبره بما ستفتحه جيوشهم من مدائن، "وذلك أني لما سمعت رسول الله {صلى الله عليه وسلم} يذكر ما رفع له من البلدان، فذكر الحيرة فيما رفع له، وكأن شُرَف قصورها أضراس الكلاب، عرفت أن قد أريها، وأنها ستفتح". تاريخ الطبري: ٣٦٦/٣.

(٧٢)- تاريخ الطبري: ١٥٦/٢.

(٧٣)- المصدر نفسه: ٦٤٦/٢- ٦٤٧.

(٧٤)- تاريخ الطبري: ٢٩٥/٢. وينظر: ص٢٩٦ و٢٩٧. وهناك العديد من النبوءات بشأن الرسالة المحمدية الكريمة. وينظر: ٤٢٨/٢. حيث الرؤيا المرتبطة بسيادة المسلمين. كذلك ص ٤٣٨ منه رؤيا مشابهة. وص٥٠٢ منه أيضاً.

(٧٥)- المصدر نفسه: ٢٥٢/٢،

(٧٦)- تاريخ الطبري: ١٠٧/٣.

(٧٧)- المصدر نفسه: ٥٩٢/٢.

(٧٨)- المصدر نفسه: ٥٣٢/٢.

(٧٩)- تاريخ الطبري: ٢/ ٤٢٨/٢ . ٤٢٩. وهناك رؤيا أخرى لأحد ابناء عبد المطلب، أيضا، رأى فيها من قُتِل يوم بدر من المشركين. ينظر:٤٣٨/٢. وفي هذه المعركة لم يكن الصراع مقتصرا على المؤمنين والمشركين، وإنما اشترك فيها الملائكة إلى جانب المسلمين، واشترك إبليس إلى جانب مشركي قريش. ينظر:٤٣١/٢. إذ يتحدث عن تبدي إبليس في صورة سراقة بن جُعثُم المُدلجي. ولم ير المسلمون الملائكة لكنه شاهدوا آثارهم في المعركة، فيروى عن أحدهم أنه شاهد سحابة وسمع منها حمحمة الخيل وقائلا يقول: أقدم حيزوم (وحيزوم اسم فرس جبريل). ينظر:٤٥٣/٢. ويضيف الطبري "ولم تقاتل الملائكة في يوم من الأيام سوى يوم بدر. وكانوا يكونون فيما سواه من الأيام عُدَدا ومدَدا لايضربون". المصدر نفسه: ٤٥٤/٢، وهذا الأمر سنشاهده في معركة القادسية، إذ يرى رستم أن ملكا نزل من السماء، فأخذ قسي أصحابه، وهي مشاركة غير مباشرة، كما هو واضح. ينظر:٥٢٩/٣.

(٨٠)- تاريخ الطبري: ٤١/٣- ٤٢.

(٨١)- المصدر نفسه: ١٨٦/٣.

(٨٢)- المصدر نفسه: ١٨٨/٣. وتتكرر النبوءة نفسها في ص١٩٨.

(٨٣)- المصدر نفسه: ٤٧٩/٤.

(٨٤)- المصدر نفسه: ٣٨٨/٥.

(٨٥)- تاريخ الطبري: ٣٩٣/٥.

(٨٦)- المصدر نفسه: ١٦٢/٧.

(٨٧)- تاريخ الطبري: ١٧٩.١٧٨/٨.

(٨٨)- المصدر نفسه: ٤٩٢/٧.

(٨٩)- المصدر نفسه: ٢١٢.٢١١/٨. وهناك العشرات من الرؤى الآخرى التي تتوزع هذه المدونة،

وهي توضح مدى تغلغل البعد الرؤيوي .القدري فيها. ولم نتوقف عند الاسترجاع الذي كان فاعلا في الكثير من النصوص لكنه لم يشكل ظاهرة بحجم النبوءة أو الرؤيا. بشأن الاسترجاع، ينظر: تاريخ الطبري: ٥٦٩/٥، إذ تتحرك معظم أحداث ثورة المختار عبر الاسترجاع الذي يؤكد خلفية المختار نفسه، والمشاركين معه، فضلا عن المطاردين، وهناك من الأخبار ما توحي بقدسية بعض الأوقات : "عن ابن عباس قال: ولد النبي يوم الاثنين واستنبئ يوم الاثنين، ورفع الحجر يوم الاثنين، وخرج مهاجرا من مكة إلى المدينة يوم الاثنين، وقدم المدينة يوم الاثنين، وقبض يوم الاثنين" المصدر نفسه: ٣٩٣/٢. وكذا نظر إلى يوم الجمعة "عن رسول الله، قال: إن في الجمعة خمس خلال: فيه خلق آدم، وفيه أهبط إلى الأرض، وفيه توفى الله آدم، وفيه ساعة لا يسأل العبد فيها ربه شيئا إلا أعطاه الله إياه؛ ما لم يسأل إثما أو قطيعة، وفيه: تقوم الساعة، وما من ملك مقرب. ولا سماء ولا جبل ولا أرض ولا ريح؛ إلا مشفق من يوم الجمعة" المصدر نفسه: ١١٣/١. وقد نظر إلى شهر محرم بالرؤية ذاتها "إن المحرم شهر الله عز وجل، وهو رأس السنة، فيه يكسى البيت، ويؤرخ التأريخ، ويضرب فيه الورق، وفيه يوم كان تاب فيه قوم، فتاب الله عزّ وجلّ عليهم" المصدر نفسه: ٣٩٠/٢.

* الطفشيل ضرب من المرق، ينظر: الأنساب،ابو سعيد عبد الكريم السمعاني، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ ج٢، ص٢٩٩. فيما ذكر ابن كثير إلى أنه اللفت، ينظر: البداية والنهاية، الحافظ أبي الفداء ابن كثير، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١، ص٢٩٢.

(٩٠)- تاريخ الطبري: ٥٥٨/١. لن نتوقف هنا عند جوانب الخبر مثل تسبيبه لبناء مدينتي الحيرة والأنبار أو اتخاذ (الطفشيل)، أو دور النبوءة وتأله نبوخذنصّر. وقد توقفنا عند هذا الخبر لكونه مزج فيه الإسرائيليات بالفارسيات من الأخبار، فيما جاءت الكثير من أخبار المتنين المذكورين متناظرة، أو متقابلة، ولنا في حكاية الملك الفارسي (كيقاوس) أنموذجا، فهي حكاية تقابل ما روي عن نبي الله سليمان، فقد سُخِّرت الشياطين لخدمته، واحتل ممالك الأرض، وكان يحمله وجنده الهواء، وبنى مدينة، بنتها الشياطين، تقابل القدس في عظمتها، فخربها الله، وحتى الصفات التي يوردها الطبري هي ذاتها التي أوردها في حديثه عن نبي الله سليمان عليه السلام "وكان مظفَّرا لايناوئه أحد من الملوك إلا ظفر عليه وقهره..ولم يزل ذلك أمره حتى حدثته نفسه بالصعود إلى السماء" تاريخ الطبري: ٥٠٧/١.

(٩١)- تاريخ الطبري: ٢٣٣/١.

(٩٢)- تاريخ الطبري: ٨١/١

(٩٣)- المصدر نفسه: ٣٥/١. وهذا يستند إلى آية قرآنية .سورة هود الآية ٧ (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء).

(٩٤)- المصدر نفسه: ٦٧/١.

(٩٥)- المصدر نفسه: ١٩١/١. ويستدلون على هذا الرأي بقوله تعالى "وجعلنا ذريته هم الباقين" سورة الصافات الآية ٧٧.

(٩٦)- فيما يتعلق بحيادية الماء نرى أن مبايعة النساء الرسول مثال دقيق عليها "كان يوضع بين يدي رسول الله إناء فيه ماء فإذا أخذ عليهن وأعطينه غمس يده في الإناء ثم أخرجها فغمس النساء أيديهن فيه ثم كان بعد ذلك يأخذ عليهن فإذا أعطينه ما شرط عليهن قال اذهبن فقد بايعتكن لا يزيد على ذلك" تاريخ الطبري: ٦٢/٣. ومن قبل أشار الطبري في حديث لوط إلى أمر مشابه "فأشربوا منها، فلا تغترفنّ منها أمرأة حائض..فكانوا يشربون منها وهي على ذلك، حتى أتت أمرأة طامث، فاغترفت منها، فنكص ماؤها إلى الذي هو عليه اليوم، ثم ثبت" تاريخ الطبري: ٢٤٨/١. واليوم المذكور هنا يوم يشير إليه الإمام الزهري.

(٩٧)- المصدر نفسه: ٣٩/١.

(٩٨)- المصدر نفسه: ٩٠/١ واللازب هو اللزج.

(٩٩)- المصدر نفسه: ٨٨/١

(١٠٠)- المصدر نفسه: ١٠٤/١.

(١٠١)- ويتحدث الطبري عن أن الله لعن الأرض بعد معصية آدم "فأكل منها آدم، فبدت لهما سوآتهما، فدخل آدم في جوف الشجرة، فناداه ربه: يا آدم، أين أنت؟ قال: أنا هذا يا رب، قال: ألا تخرج؟ قال: أستحي منك يا رب، قال: ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة حتى يتحول ثمارها شوكا! قال: ولم يكن في الجنة، ولا في الأرض شجرة كانت أفضل من الطلح والسدر. ثم قال: يا

حواء، أنت التي غررت عبدي، فإنك لا تحملين حملا إلا حملته كرها، فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مرارا. وقال للحية: أنت التي دخل الملعون في بطنك حتى غر عبدي، ملعونة أنت لعنة حتى تتحول قوائمك في بطنك، ولا يكن لك رزق إلا التراب، أنت عدوة بني آدم وهم أعداؤك، حيث لقيت أحدا منهم أخذت بعقبه، وحيث لقيك شدخ رأسك" المصدرنفسه: ١٠٨/١. هكذا نقف على مقابلة أخرى (أبليس .النار/آدم .الهواء/حواء .الماء/الحية .التراب).

(١٠٢)- تاريخ الطبري: ١٢١/١ . ١٢٢. إذ جاء فيه: "عن ابن عباس، قال: أهبط آدم بالهند، وحواء بجدة، فجاء في طلبها حتى اجتمعا، فازدلفت إليه حواء، فلذلك سميت المزدلفة، وتعارفا بعرفات، فلذلك سميت عرفات، واجتمعا بجمع فلذلك سميت جمعا" وهنا نلحظ البعد التفسيري لاسماء الأماكن المقدسة في مكة. فيما قد يوحي التوزيع السابق بخصائص أهل الأرض التي نزل فيها أحد هؤلاء. وقد ذكرت الحية في مكان لاحق "لما عهد الله إلى إبراهيم وإسماعيل: أن طهرا بيتي للطائفين، انطلق إبراهيم حتى أتى مكة، فقام هو وإسماعيل، وأخذا المعاول لا يدريان أين البيت، فبعث الله عز وجل ريحا يقال لها ريح الخجوج، لها جناحان ورأس في صورة حية، فكنست لهما ما حول الكعبة عن أساس البيت الأول، واتبعاها بالمعاول يحفران حتى وضعا الأساس" المصدر نفسه: ٢٥٢/١.

(١٠٣)- المصدر نفسه: ٣٠١/٢.

(١٠٤)- يحده الدكتور شجاع العاني بأنه "كل مكان عشنا فيه، وشعرنا فيه بالدفء والحماية بحيث يشكل هذا المكان مادة لذكرياتنا" البناء الفني في الرواية العربية في العراق . ٢ .(الوصف وبناء المكان) دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، ٢٠٠٠، ص٩٩. وقد اعتمدنا المقابلة التي وضعها بين (المكان الأليف) و(المكان المعادي)، ينظر: المصدر نفسه: ٢٨.

(١٠٥)- تاريخ الطبري: ٢٩٨/٢.

(١٠٦)- تاريخ الطبري: ٣٧٤/٢.

(١٠٧)- المصدر نفسه: ١٢٢/١ـ١٢٣. وعرش الله من نور، فيما الكعبة من طين وماء. والبعد التفسيري حاضر هنا، أيضا، فضلا عن الإشارة إلى أن بناء الكعبة تم بصخور من جبال الأرض المختلفة، وهذه تستبطن العلو المشار إليه سابقا " وأوحى الله تعالى إلى آدم أن لي حرما بحيال عرشي، فانطلق فابن لي فيه بيتا، ثم حف كما رأيت ملائكتي يحفون بعرشي، فهنالك استجيب لك

ولولدك؛ من كان منهم في طاعتي، فقال آدم: أي رب، فكيف لي بذلك، لست أقوى عليه ولا اهتدي له! فقيض الله له ملكا، فانطلق به نحو مكة، فكان آدم إذا مر بروضة ومكان يعجبه قال للملك: انزل بنا ها هنا، فيقول له الملك: مكانك، حتى قدم مكة فكان كل مكان نزل به صار عمرانا، وكل مكان تعداه صار مفاوز وقفارا، فبنى البيت من خمسة أجبل: من طور سيناء وطور زيتون ولبنان والجودي، وبنى قواعده من حراء، فلما فرغ من بنائه خرج به الملك إلى عرفات، فأراه المناسك كلها التي تفعلها الناس اليوم، ثم قدم به مكة فطاف بالبيت أسبوعا، ثم رجع إلى أرض الهند، فمات على بوذ" تاريخ الطبري: ١٢٤/١. كما يبرز هذا البعد في الحديث عن طيب أرض الهند "أطيب أرض في الأرض ريحا أرض الهند، أهبط بها آدم، فعلق شجرها من ريح الجنة" المصدر نفسه: ١٢١/١. والمضمر هنا تجارة البهارات والعطور.

(١٠٨)- تاريخ الطبري: ٢٨٣/٢. وينظر: المصدر نفسه: ٢٥١/١ . ٢٧١. وفيها يورد الطبري الأخبار المتعلقة ببناء البيت العتيق.

(١٠٩)- المصدر نفسه: ٤١٦/٢.

(١١٠)- ينظر: المصدر نفسه: ٧٨/١. يؤكد الطبري إعراضه عن ذكر بدء خلق الله السماوات والأرض، واقتصاره في كتابه على ذكر الأزمنة لكون (التاريخات) توقت بالليالي والأزمنة.

(١١١)- المصدر نفسه: ٧١.٧٠/١. ويذكر الطبري بعد ذلك هجرة العرب الكبرى صوب العراق والشأم والبحرين بقوله "فلما كثر أولاد معد بن عدنان ومن كان معهم من قبائل العرب وملؤوا بلادهم من تهامة وما يليهم، فرقتهم حروب وقعت بينهم، وأحداث حدثت فيهم، فخرجوا يطلبون المتسع والريف فيما يليهم من بلاد اليمن ومشارف الشأم، وأقبلت منهم قبائل حتى نزلوا البحرين" تاريخ الطبري: ٦٠٩/١.

(١١٢)- ينظر: جامع البيان (تفسير الطبري): ٢٨١/٥_٢٨٣، و٢٩٥/٦، و١٠/٧٠ـ٧٣، و١١/١٠، و٢٢٧/١٧، و٢٦/١٣٣، و٩٠/٢٨، و٢٦٠/٢٩.

(١١٣)- سورة إبراهيم: الآية ٣٧، وينظر تاريخ الطبري: ٢٥٤/١ ، ونرى أن الطبري في تفسيره يعيد ما ذكره من أخبار في تأريخه، وهذا الأمر يفتح الدرس السردي نحو المدونات التفسيرية، ينظر: جامع البيان: ٣٠٥.٣٠٠/١٣.

(١١٤)- تاريخ الطبري: ٢٥٩/١. والآية المذكورة هي الآية ٢٧ من سورة الحج. وهناك رواية

أخرى تذهب إلى أن الإجابة شملت البشر حتى يوم القيامة "عن ابن عباس .. قال: قام إبراهيم عليه السلام خليل الله على الحجر فنادى: يأيها الناس، كتب عليكم الحج، فأسمع من في أصلاب الرجال وأرحام النساء، فأجابه من آمن ممن سبق في علم الله أن يحج إلى يوم القيامة: لبيك اللهم لبيك" المصدر نفسه: ٢٦١/١. وإنّ فاعلية المكان وأنسنته نراه في أكثر من مكان، وربما الأبرز ما ارتبط بالرسول صلى الله عليه وسلم " فأخذ بيد رسول الله، فقال: هذا سيد العالمين، هذا رسول رب العالمين، هذا يبعثه الله رحمة للعالمين. فقال له أشياخ قريش: ما عَلَمُك؟ قال: إنكم حين أشرفتم من العقبة لم تبق شجرة ولا حجر إلا خر ساجدا، ولا يسجدون إلا لنبي" المصدر نفسه: ٢٧٨/٢.

(١١٥)- المصدر نفسه: ١١٠/٣. وينظر: مسجد الشقاق، الأزمة السياسية عشية حملة تبوك، مالك مسلماني، مجلة النهج (دمشق) عدد٢٣، صيف ٢٠٠٠، ص٣٠ . ٤٥. وهكذا نرى أن تحويل القبلة شكل لحظة القطيعة الأولى مع الأديان الإبراهيمية السابقة، فيما تأتي حادثة مسجد الشقاق لتلقي الضوء على العلاقة مع المختلف الداخلي.

(١١٦)- المصدر نفسه: ٣١١/٣.

(١١٧)- تاريخ الطبري: ٢٨٤/٣.

(١١٨)- المصدر نفسه: ٣٠٧/٣.

(١١٩)- تاريخ الطبري: ٣٥٤/٣.

(١٢٠)- البناء الفني في الرواية العربية في العراق، ص٢٢. ويحدّه الكتور العاني بالقول: هو الوصف الذي يهدف إلى تصوير الشخصية الروائية وموضعة افعالها وبيان اسباب سلوكها وافعالها، عن طريق وصف بيئة الشخصية ومكوناتها من الأشياء، وكل ما يكون خلفيتها.

(١٢١)- ينظر: سيميولوجيا الشخصيات الروائية، سعيد بنكراد،١٦ ، ويمكن بيان النظريات التي صَنّفت بمقتضاه الشخصية بالجدول الآتي:

تصنيف هامون	تصنيف بروب	تصنيف سوريو	تصنيف غريماس
شخصيات مرجعية	البطل	البطل	العامل الذات
شخصيات واصلة	البطل المزيف	البطل المضاد	العامل المعاكس
شخصيات متكررة	الآمر	الموضوع	العامل الموضوع
ـــ	المساعد	المساعد	المساعد
ـــ	المانح	المرسِل	المرسِل
ـــــــ	المغتصب	المرسَل إليه	المرسَل إليه

(١٢٢)- مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد: ١٩

(١٢٣)- ينظر: حديث عيسى بن هشام (أو فترة من الزمن)، محمد المويلحي، دار المعارف، مصر، ط١، د. ت، ص: ٢١٨، إذ يرد فيها نقد للتاريخ على لسان المشايخ يتداخل فيه القصصي بالتاريخي، "وعندك من هذه العلوم أيضا علم التاريخ فإنه عبارة عن الاشتغال بالأقاصيص والأساطير ولابدّ أن يجر صاحبه إلى الخوض في سيرة الصحابة {رضي الله عنهم} وما وقع بينهم من الحروب مما نهى الشرع عنه".

(١٢٤)- ينظر: سيميائية الشخصيات في زقاق المدق (البناء المورفولوجي للشخصية الروائية)، د. عبد الملك مرتاض مجلة كتابات معاصرة البيروتية، ع٧، ص٣٦. وقد ذهب (روبرت شولز) إلى أنه ليس هناك من شخصية في الكتاب هي شخص حقيقي، ولا حتى في كتاب تاريخي. ينظر: عناصر القصة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٨٨، ص٣٣.

(١٢٥)- ينظر: عالم الرواية، رولان بورنوف وريال اونيليه، ترجمة: نهاد التكرلي، مراجعة: فؤاد التكرلي والدكتور محسن جاسم الموسوي، دار الشؤون الثقافية العامة، سلسلة المائة كتاب الثانية، ط١، ١٩٩٤، ص١٧٠. إذ يؤكد المؤلفان أن الشخصية توضع في النصوص الملحمية (والعهد القديم) لمغامراتها وليس لذاتها، ومن الحركات والكلام تنبعث صورة البطل، وبالنسبة للمدونة التاريخية الإسلامية تنبعث الشخصية من الحركات والكلام.

(١٢٦)- ينظر: القصة العربية في العصر الجاهلي، د. علي عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر،

ط ١، ١٩٧٥، ص٣٧٤. إذ يرى الكاتب أن سير الأبطال كانت هدفا كبيرا للقصة العربية الجاهلية، وبدورنا نعتقد أن نمط التفكير ذاته شمل المدونة التاريخية نفسها. ومن المهم بيان أن هذه المدونة تخضع لهيمنة الشخص الثالث (هو) وما يميز هذه الهيمنة أن الشخص الثالث، في الغالب، يفتقد لوجود سماته الشكلية. ينظر: مدخل إلى علم النص (مشكلات بناء النص)، زتسيسلاف واورزنياك، ترجمة: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣، ص١٠٣.

(١٢٧)- المأثورات الشفاهية (دراسة في المنهجية التاريخية) يان فانسينا، ترجمة: د. أحمد علي مرسي، دار الثقافة، القاهرة، ط ١، ١٩٨١، ص٣٠٢. وتؤكد الباحثة أن سلاسل النسب تتعرض، في الغالب، لتحريفات، لأنها تشكل الهيكل الأيديولوجي الخاص بالعلاقات الاجتماعية والسياسية كلها التي توضحها وتدعمها. وهذا الأمر له دوره الكبير في تشكيل البنية الذهنية العربية في الصراع المضري القيسي الذي تحول إلى صراع دموي في أحيان كثيرة.

(١٢٨)- ينظر: سيميولوجية الشخصية الروائية، فيليب هامون، ترجمة: سعيد بنكراد، ص٢٥ وهو يؤكد في دراسته هذه جملة أمور من أبرزها أن الشخصية ليست حكراً على المجال الأدبي، كما أنها ليست مقولة مؤنسنة، ولا مرتبطة بنسق سيميائي خالص، فضلاً عن كون القارىء هو من يعيد بناءها. وقد صنف الشخصيات إلى مرجعية، وهي الشخصيات التاريخية والمثيولوجية والاجتماعية، وهناك شخصيات رابطة أو واصلة وهي علامات الحضور (أنا، أنت، هو، هنا غدا..)، وشخصيات تكرارية.

(١٢٩)- ينظر: مدخل إلى التحليل البنيوي للنصوص، مجموعة مؤلفين، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥. ص١٠٢. إذ ذهبت الكاتبة إلى أن أول ظهور لاسم العَلَم غير التاريخي يدخل إلى النص نوعاً من "الأبيض العلمدلالي".

(١٣٠)- ينظر: مائة وخمسون صحابي مختلق، مرتضى العسكري، القسم الأول، ص٦٥ والكتاب كله مكرس لمناقشة قضية اختلاق الصحابة، كما هو واضح.

(١٣١)- سرد الأمثال: ١٣١.

(١٣٢)- تاريخ الطبري: ٧٩/١.

(١٣٣)- ينظر: فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، بول ريكور، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص٢١٦. ويشير المؤلف مفسراً (الخطيئة الأصلية) بالقول: القول بأن الإنسان خَطّاء، يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه، هي الضعف

الأصلي الذي ينبثق منه الشر. وفي المجال الديني الإسلامي كان الخلاص من الشرّ لا يتم إلا من خلال الطاعة. ومن ثم لم يكن المؤرخ المسلم مجرد جامع للوقائع، وإنما هو جامع للدوال: أولاً لأنه يتغيا أن يقيم معنى يقينياً، وثانيا أن يسد فراغ السلسلة على وفق (بارت). ينظر: خطاب الحكاية (ضمن هسهسة اللغة): ٢٠٤- ٢٠٥. لذا نرى أن اعتماد الطبري على المرويات الإسرائيلية كان وليد هاتين الحاجتين (المعنى اليقيني وسد الفراغ)، لهذا= = نجد أن نقّاده، أغلبهم، سقطوا، فيما انتقدوه عليه، ينظر: الإسرائيليات في تفسير الطبري، د. آمال محمد عبد الرحمن ربيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، ص١٤١.

(١٣٤)- تاريخ الطبري: ٩١/١.

(١٣٥)- المصدر نفسه: ١٠٤/١.

(١٣٦) - المصدر نفسه: ١/ ٩٥ وينظر: إبليس، عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية للنشر، بيروت، ط١، ١٩٩١.ص٣٢.

(١٣٧)- ينظر: تاريخ الطبري: ١٠٦/١.

(١٣٨)- وهنا علينا أن نتنبه إلى وضع المرأة في هذه المدونة، فكانت هي الدافع لخروج آدم من الجنة، وهي السبب في قتل قابيل أخيه هابيل، وما جرى بينهما سيتكرر في قصة يوسف {عليه السلام} مع اخوته.

* لدور المُرسل والذات أهمية خاصة لإيحائهما بوجود عالم مُؤَسَس على منظومة من القيم يحكم بمقتضاها على الأفعال سلباً أو إيجاباً، فتحل في مرتبة المحرم أو المباح أو الواجب، فدور الفاعل يتمثل في الحفاظ على القيم التي يبلغها إليه المُرسل. ينظر: في الخطاب السردي (نظرية غريماس)، محمد الناصر العجمي، الدار العربية للكتاب (سلسلة مساءلات)، ط١، ١٩٩٣، ص٤٢.

(١٣٩)- تاريخ الطبري: ١٢٦/١.

* إذا ما نظرنا إلى هذا المربع الدلالي في علاقته بالمربعات الدلالية السابقة التي سبق أن حاولنا أن نفسر بتوظيفها الحراك في الفضاء الإسلامي نجد أن هذا المربع يعزز البعد التفسيري السابق.

(١٤٠)- سيميولجيا الشخصيات الروائية، سعيد بنكراد، ص٥٦.

* الأثر شخصية وهو عنصر بسيط داخل سَنَن ثقافي عام، ومن ثم فهو ليس الشخصية ذاتها، ينظر:

سعيد بنكراد، المصدر نفسه، ص٩٨.

(١٤١)- تاريخ الطبري: ٣١٧/٢.

(١٤٢)- المصدر نفسه: ٣٣٥/٢.

(١٤٣)- المصدر نفسه: ٣١٢/٢.

(١٤٤)- تاريخ الطبري: ٣٣٤/٢.

(١٤٥)- ينظر: التخييل القصصي (الشعرية المعاصرة)، شلوميت ريمون كنعان، ترجمة: لحسن أحمامة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥، ص٥٩- ٦٠. وقد رأى تشاتمان أن جملة السمات يمكن رؤيتها على نحو إستعاري كتجميع عمودي يتقاطع مع السلسلة الأفقية للأحداث المؤلفة للحبكة.

(١٤٦)- تاريخ الطبري: ١٠٧/٣.

(١٤٧)- بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات، والوظائف، والتقنيات)، د. ناهضة ستار، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ط١، ٢٠٠٣، ص١٨٦.

(١٤٨)- تاريخ الطبري: ٥٦٨/٢.

(١٤٩)- المصدر نفسه: ١٧١/٣.

(١٥٠)- تاريخ الطبري: ١١/٤-١٢.

(١٥١)- ينظر: التخييل القصصي: ٥٩.

(١٥٢)- تاريخ الطبري: ١٤٧/١٠. ولو قارنا ما أورده الطبري بما أورده محمد بن عبد الملك الهمداني لوجدنا كيف أُخفي الراسبي، أذ عده الطبري شخصية ثانوية: "وفيها انفذ علي بن احمد الراسبي الحسين بن منصور الحلاج، وقد قبض عليه بالسوس، فشهر على جمل ببغداد، وصلب، وهو حي، وظهر عنه بانه ادعى انه الله". تكملة تاريخ الطبري، ملحق بتاريخ الطبري: ٢٠٤/١١.

(١٥٣)- ينظر: عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، السيد مرتضى العسكري: ٤٧/١.

(١٥٤)- تاريخ الطبري: ٤/ ٢٨٣.

(١٥٥)- تاريخ الطبري: ٥٣٣/٢.

(١٥٦)- المصدر نفسه: ٥٥٧/٢.

(١٥٧)- يربط رولان بارت بين غلبة الوحدات الوظيفية، واتخاذ التاريخ شكلاً كنائياً، فضلاً عن تصاهره مع الملحمة، وربما ملحمية التاريخ الإسلامي التي سعينا إلى توضيحها في دراستنا لسيرة الطبري، يمكن استجلاؤها بصورة أوسع مع سيرة الرسول {صلى الله عليه وسلم}، ومركزيتها بالنسبة للمدونة التاريخية الإسلامية عموماً والمدونة المدروسة على وجه الخصوص. ينظر: خطاب التاريخ، ضمن (هسهسة اللغة): ٢٠٣.

(١٥٨)- ويمكن الإفادة هنا من تصنيف (تودوروف) الذي ذهب فيه إلى وضع ثلاثة مفاهيم رئيسة لوصف عالم الشخصية هي: المحمولات، والشخصيات، وقواعد الاشتقاق. والعلاقة بين المحمولات التي هي: الرغبة، والتواصل، والمشاركة، وبين قواعد الاشتقاق وتكون كالآتي: باعتماد قاعدة التعارض (التقابل) نكون أمام ست علاقات، وإذا ما أضفنا قاعدة المجهول (المطاوعة- الإنفعال) نكون أمام اثنتي عشرة علاقة، وهناك قواعد العمل. ينظر: الأدب والدلالة، تودوروف، ترجمة: محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ١٩٩٦، ص٥٥ -٦٠.

(١٥٩)- تاريخ الطبري: ٤١٠/٩. نرى أن هناك تحولاً في الاسم ذاته، فهو في البداية ادّعى أنه يحيى بن عمر أبو الحسين المقتول بناحية الكوفة، ويرى أن الأعراب انفضوا عنه بعد هزيمته، لهذا اتجه إلى البصرة، ولم يحظَ منها بشيء فصار إلى مدينة السلام وادّعى أنه أحمد بن عيسى بن زيد، وهذه التحولات الاسمية التي لم تُفسَّر، لم تخرج عن النسب العلوي، لكن التنقل في النسب، ربما يوحي بتوزع الولاءات بين البيوتات العلوية. ويمكن مقارنة شخصية= =صاحب الزنج بشخصية المختار، على الرغم من أن المختار معروف النسب لكن التشكيك تركز على الصلة، صلته بمحمد بن الحنفية، فيما كانت طبيعة الثورة متشابهة من ناحية استغلال سخط طبقة من الطبقات الاجتماعية للتمهيد إلى الثورة، إذ استغل المختار سخط موالي الكوفة، وروح الثأر عند بعض العرب لمقتل الإمام الحسين {عليه السلام}، الأمر نفسه يمكن أن يُسْحَب على الثورة العباسية نفسها، التي انطلقت من استغلال العاملين نفسهما. فيما عومل مؤسس الدولة الفاطمية بالتشكيك نفسه- ابن زكرويه- "المسمى بيحيى، والمكنى أبا القاسم، ولقبوه الشيخ، على أمر احتال فيهم، ولقب به نفسه، وزعم لهم أنه أبو عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد. وقد قيل: زعم أنه محمد بن عبد الله بن

يحيى. وقيل إنه زعم أنه محمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وقيل إنه لم يكن لمحمد بن إسماعيل ابن يسمى عبد الله، وزعم لهم أن أباه، المعروف بأبي محمود، داعية له، وأن له بالسواد والمشرق والمغرب مائة ألف تابع، وأن ناقته التي يركبها مأمورة، وأنهم إذا اتبعوها في مسيرها ظفروا، وتكهن لهم، وأظهر عضدا له ناقصة، وذكر أنها آية، وانحازت إليه جماعة من بني الأصبغ، وأخلصوا له، وتسموا بالفاطميين، ودانوا بدينه". تاريخ الطبري: ١٠/٩٥.

(١٦٠)- ينظر: سيميولوجة الشخصيات الروائية، ص ٩٥.

(١٦١)- إذا ما نظرنا إلى الشخصية على وفق (شولز) على أنها وظيفة لدافعين: دافع التمرد ودافع النمذجة. والشخصيات العظيمة والجديرة بالتذكر هي نتاج الاتحاد القوي بين هذين الدافعين، نستطيع أن نضع بعداً تفسيرياً آخر نستطيع من خلاله أن نعزز ما ذهبنا إليه، ينظر: عناصر القصة، روبرت شولز، ص٣٥- ٣٦.

(١٦٢)- تكوين المجال السياسي الإسلامي (النبوة والسياسة)، د. عبد الله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٦١.

الخاتمة ونتائج البحث

سعت الدراسة بوقوفها على تاريخ الطبري أن ترصد فرعاً من فروع شجرة تراث ما زلنا نستظل بها، وإذا كانت الدراسات السردية العربية المعاصرة قدّمت كثيرا في مجمل فروع النثر العربي، ومنها ما حاول رصدَ تجلي السرد في الشعر العربي، فإن بحثنا المتن التاريخي، وعلى الرغم من أهميته المعروفة في حفظ كثير من النصوص الشعرية والرسائل والخطب، بقيَ بعيداً عن نظر الدارسين، فكان همُّ الدراسة الأول هو توجيه النظر إلى أدبية النص التاريخي على وجه العموم، وطابعه السردي على وجه الخصوص.

ومن أجل تحقيق هذه الغاية توقفنا، في التمهيد، عند النص السِيَري بوصفه جزءاً رئيساً من متن المدونة التاريخية الإسلامية، وكان الجانب الملحمي المشكَّل من هيمنة البعد الغيبي النتيجة التي خلص إليها التمهيد، وهي نتيجة نعتقد بأهميتها الكبيرة في تشكيل نص السيرة في الثقافة الإسلامية عموماً، ومن ثَمَّ في كتب التراجم، التي شكّلت خصيصة مائزة للحضارة الإسلامية، ولم يكن نظرنا في سيرة (أبي جعفر محمد بن جرير الطبري) إلا انطلاقاً من وجهة النظر هذه، أي كون الترجمة تشكّل الجزء الرئيس من المدونة التاريخية الإسلامية.

وسعينا بوقوفنا عند دور الرؤى في تشكيل مسار الترجمة (السيرة) استجلاء واحدة من أهم الخصائص الذاتية للفكر الديني عموماً، والفكر الإسلامي على وجه الخصوص. وقد كان الانطلاق من فاعلية الرؤيا محاولة لإعادة توجيه الدرس السردي نحو مفاصل أساسية في تحديد الفضاء الحكائي، وكان من نتيجة هذا التوجيه الوقوف عند البعد الملحمي للنص المدروس، وتكاد سيرة الطبري (الولادة- المحنة- الوفاة) تكون ترجمة مثالية، وأنموذجاً يمكن سحبه على باقي المدونات التاريخية، لهذا ارتبط التمهيد بمتن البحث في مفاصله اللاحقة جميعها.

وفي الفصل الأول، وبدرسنا لآلية تشكيل المجال التاريخي الخاصة، وحركته ضمن المجال الثقافي الأوسع، وجدنا أن لحظة وفاة الرسول {ص} شكّلت لحظة ولادة دور الأمة، فكانت لحظة التأويل هي المكمِلة للحظة التنزيل، وعلى إثر هذا سارت المعرفة الإسلامية بين مسارين: الأول نقلي، والآخر عقلي، وبالمقابل انبثق تغاير آخر، إذ أصبح العربي خاضعاً لمشيئة قدرية، عليه التسليم بها، بعد أن كانت مواجهته للقدر جزءاً من تمرده الطبيعي، وبالمقابل رصدنا العلاقة بين الإنسان والزمان لكونها تشكّل جوهر الوجود الإنساني. على وفق هذا خلصنا للحديث عن عقل إسلامي، ربما ما سبق توصيفه يمثل أبرز خصائصه، فضلاً عن المقابلة الرئيسة بين الديمومة والبقاء، بوصفها السمات الرئيسة للذات الإلهية، والانقطاع والفناء، بوصفها السمات الرئيسة للذات الإنسانية. وقد ارتبطت بهاتين السمتين أزلية الكلام، وخلق الوقت، فالكلام إلهي، والوقت إنساني، فيما حدد المسار التاريخي بين (جنة آدم - المبدأ) والحياة الآخرة (المعاد - القيامة)، هكذا وجدنا أن المستقبل مستبطن في الماضي، وحاضر فيه، فالتاريخ الإسلامي تاريخ لما سيكون وليس لما هو كائن فحسب.

فيما أكد رصد العلاقة بين ما ورد من أخبار في الكتب السابقة وما أورده الطبري ثبوتية بناء الخبر، وعدم تأثره بالمتغيّر الكبير الذي ولّده العالم الإسلامي الجديد بمعرفته المغايرة.

ثمّ كان النظر في العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة بيّن لنا أن مركزية الذات العارفة كان لها الأثر الكبير في توجيه المدونة عموماً، إذ طغت مركزية الذات الإسلامية في النظر إلى تواريخ الأمم المجاورة، فيما هيمنت المركزية الفارسية في التاريخ القديم مجرداً من بعده الديني، فيما كان للمسار القدري بعده التوجيهي للمدونة التاريخية المدروسة، هذا البعد، فضلاً عن هيمنة البعد الغيبي، الذي أوضحناه

في التمهيد، شكلا جناحي ملحمية المجال التاريخي اللذَين تحركت بهما هذه المدونة في فضائها الخاص.

إثبات أن المدونة التاريخية الإسلامية ملحمية البناء، تقابل في ملحميتها نصوص الملاحم الشرقية القديمة، أو اليونانية، بكونها ملحمة بطلها شخص خارق الرسول العظيم {ص} أو أنها ملحمة شعب غيّر العالم هو الشعب العربي، وكلا الأمرين يؤكد أن هناك سردية كبرى ترتبط بالسؤال الغائي (حكاية الخلق والوجود) وتحرك هذه المعرفة.

لهذا كان الوقوف عند سردية النص السيري محاولة للإجابة عن سؤال مشكك مُفتَرَض بشأن هذا الأمر، فكان النظر إلى الحبكة بوصفها الأساس البنائي للنص التاريخي، مقدمة تسويغية (نظرية) لبحثنا، لم يسبق أن توقف عندها أحد من الدارسين.

كان لإثباتها والدفاع عن فاعليتها (الحبكة) ودورها البنائي في هذه المدونة نتائج قادت - منطقياً - لدراستنا بنية الخبر التاريخي، فكان الوقوف عند الحقيقة الموضوعية، ودور سلسلة الرواة في إزاحتها باتجاه الأدبية بذاتيتها الفاعلة مقدمة لرصد هذه البنية، التي توزعت بين نسقين: الأحادي، والمعقد، مؤكدين الطابع التراكمي للأخبار في مدونة الطبري، راصدين شكلاً أساسا لبنية الخبر يتكرر على وفق التركيب الآتي: جملة إسمية مؤطَرة بزمن ماض، أو متوالية جمل فعلية فعلها ماض موثقة إلى بعضها بالروابط.

وكان درسنا لبنية الحكاية التاريخية خضع لتسلسل منطقي، فالحكاية متوالية أخبار، تتشكل الحبكة من ضمٍّ بعضها إلى الآخر، وتبيّن من رصدنا لبنائها أنها تتشكل (في المتن ما قبل الإسلامي) على النحو الآتي: ملخص + خبر١أ + خبر٢ب +...خبر شارح + خبر٢أ + خبر٢ب + خبر شارح + ...وما إلى ذلك، على أنّ بناء الحكاية في

المتن التاريخي خلا من الأخبار الشارحة. مميزين بين نوعين من الحكايات؛ الأولى (التفسيرية) السائدة في المتن ما قبل الأسلامي، والأخرى (السِيَرية) السائدة في المتن الإسلامي.

وقدمت لنا دراسة وجهة النظر تصوراً عن طبيعة العلاقة بين الرواة من جهة والأصوات الداخلية من جهة أخرى، وكان أن بيّنت لنا طبيعة العلاقة بين الرواة فاعلية التعدد الصوتي (البوليفونية)، فيما بيّنت لنا الدراسة العامة لوجهة النظر هيمنة ثلاث وجهات نظر رئيسة على عموم المدونة (المشككة، واليقينية، واللامبالية أو المراقبة).

فيما عزز درسنا للفضاء في المدونة التاريخية ما ذهبنا إليه من القول بملحميتها، فكان أن توقفنا عند ما رأينا أنه يشكِّل البعد الأساس في تشكيل هذا الفضاء، وهو حضور المستقبل في الماضي، عبر هيمنة الرؤيا على مستوى درسنا للزمان، وتلاشي الأبعاد المكانية تحت هيمنة الجانب الإيماني، فيما كانت المقابلة بين الـ(فوق) والـ(تحت) تؤكد ارتباط الأولى بالجانب الخيِّر (الإلهي) والثانية بالجانب الشرير (البشري والشيطاني).

فيما أكد لنا وقوفنا عند الشخصية في المدونة التاريخية طبيعة بناء هذه المدونة نفسها، إذ نرى أننا أمام توالٍ سِيَري، شخصيات أبطال تتوالى على حكم الأرض، فيما العالم المحيط (البشر والجن والشياطين وحتى الطبيعة) ليس سوى مساعدين أو معارضين. وكان أن ميّزنا بين الاثنين باقتراح مصطلح الشخصية المؤصلة للأولى، واصطلاح الشخصية المنبثقة للأخيرة.

ثبت المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم:

١. إبليس، عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية للنشر، بيروت، ط١، ١٩٩١.

٢. ابن جرير الطبري في مصر، إعداد الدكتور محمد محمد عثمان، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٩٩١.

٣. ابن خلدون وتاريخيته، عزيز العظمة، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧.

٤. اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية، الدكتور محمد عبد الرحمن الريحاني، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.

٥. الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

٦. الآثار الباقية عن القرون الخالية، أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني (ت ٣٥١ هـ)، تحقيق أدوارد شاو، ليبزيج، ١٩٢٣.

٧. الأحلام بين العلم والدين، الدكتور توفيق الطويل، المطبعة العربية، بغداد، ط١، ١٩٥٥.

٨. الأحلام بين العلم والعقيدة، الدكتور علي الوردي، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٩٤.

٩. أحلام الخليفة (الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية)، أنا ماري شميل، ترجمة حسام الدين جمال بدر وآخرون، منشورات الجمل، كولونيا، ط١، ٢٠٠٥.

١٠. إحياء علوم الدين، أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

١١. اختلاف الفقهاء، محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

١٢. الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع (بحوث تمهيدية) الدكتورة سيزا قاسم وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

١٣. الأدب والدلالة، تودوروف، ترجمة: محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ١٩٩٦.

١٤. الأذكار النووية، يحيى بن شريف النووي الدمشقي (ت ٦٧٦ هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦.

١٥. أزمة المعرفة التاريخية (فوكو وثورة في المنهج) بول فيين، ترجمة وتقديم: ابراهيم فتحي، دار الفكر، القاهرة، ط١، ١٩٩٣.

١٦. اساس البلاغة، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨ هـ)، تحقيق شوقي المعري ومزيد نعيم، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

١٧. الإسرائيليات في تفسير الطبري، الدكتورة آمال محمد عبد الرحمن ربيع، وزارة الأوقاف، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥.

١٨. الإسرائيليات في التفسير والحديث، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٩٨٦.

١٩. الأسطورة والتاريخ (الحراك الثقافي في المنطقة العربية)، عبد الهادي عبد الرحمن، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

٢٠. الأسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية)، فراس السواح، دار علاء الدين للنشر، دمشق، ط٢، ٢٠٠١.

٢١. الإعلان بالتوبيخ، محمد بن سعد السخاوي (ت ٩٠٢ هـ)، منشور ضمن كتاب (علم التاريخ عند المسلمين) لروزنثال، تعريب الدكتور أحمد صالح العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، مطبعة المثنى، بغداد، ١٩٦٣.

٢٢. الأغاني، ابي الفرج الاصفهاني (ت ٣٥٦ هـ)، تحقيق علي مهنا وسمير جابر، دار الفكر، بيروت (د. ت).

٢٣. الألسنية (قراءة تمهيدية)، ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.

٢٤. الإمام الطبري فقيها ومؤرخا ومفسرا وعالما بالقراءات، تأليف مجموعة من الأساتذة، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية)، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
٢٥. أنساب الأشراف، البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر، ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ
٢٦. انفتاح النص الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١.
٢٧. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الشيخ محمد باقر المجلسي (ت ١١١١ هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.
٢٨. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، الدكتور عبد العزيز الدوري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٧٨.
٢٩. بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ماكس هوركهايمر، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، ط ١، ١٩٨١.
٣٠. البداية والنهاية، ابن كثير (ت ٧٤٩ هـ)
٣١. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٧٦ هـ
٣٢. البناء الفني في الرواية العربية في العراق، الدكتور شجاع مسلم العاني، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ١٩٩٤.
٣٣. بناء النص التراثي، الدكتورة فدوى مالطي دوغلاس، دار الشؤون الثقافية، بغداد، (د. ت).
٣٤. بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، يوسف شلحت، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٤، ص ٧٢.
٣٥. بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات، والوظائف، والتقنيات)، الدكتورة ناهضة ستار، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ط ١، ٢٠٠٣.

٣٦. بنية العقل العربي، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

٣٧. البنية القصصية ومدلولها في حديث عيسى بن هشام، محمد رشيد ثابت، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا، ط١، ١٩٧٥.

٣٨. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، دار مكتبة الحياة، بيروت (د. ت).

٣٩. تاريخ ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر) العلامة عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت (د. ت).

٤٠. تاريخ أبي الفدا، أبي الفدا (الملك المؤيد اسماعيل، صاحب حماة، ت ٧٣٢ هـ)، تحقيق محمود ديوب، المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٤١. تاريخ الإسلام للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، (د. ت).

٤٢. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٤٣. تاريخ خليفة بن خياط، خليفة بن خياط (ت ٢٤٠ هـ)، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ

٤٤. تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف (سلسلة ذخائر العرب ٣٠) القاهرة، ط٥، (د. ت).

٤٥. التاريخ العربي ومصادره، أمين مدني، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٧١.

٤٦. التاريخ العربي والمؤرخون، شاكر مصطفى، دار العلم للملاين، بيروت، ط١، ١٩٧٨.

٤٧. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ)، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٥.

٤٨. تأصيل النص، محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ١٩٩٧.

٤٩. التبر المسبوك، السخاوي، ضمن كتاب علم التاريخ عند المسلمين.
٥٠. تحليل الحكاية (بحث الأنساق الخطابية لرواية مالك الحزين لإبراهيم أصلان) عبد الفتاح الحجمري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨.
٥١. تحليل الخطاب الروائي (الزمن، السرد، التبئير) سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٧.
٥٢. التخيّل، جان بول سارتر، تعريب وتعليق لطفي خير الله، منتديات يساري الألكتروني.
٥٣. التخييل القصصي (الشعرية المعاصرة) شلوميت ريمون كنعان، ترجمة: لحسن أحمامة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٥.
٥٤. تذكرة الأولياء، فريد الدين العطار، ترجمة منال اليمنى عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط ١، ٢٠٠٦.
٥٥. تذكرة الحفاظ، الذهبي، محمد بن أحمد ، مراجعة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٣٤٧هـ
٥٦. الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، يحيى عبد الدائم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٩٧٥.
٥٧. التعرف لمذهب أهل التصوف، محمد الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١.
٥٨. التعريفات، أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، (د. ت).
٥٩. تفسير الأحلام، محمد بن سيرين (ت ١١٠ هـ)، دار الكتاب العربي، بغداد، ط ١، ٢٠٠٥.
٦٠. تفسير الأحلام المسمى (الإشارات في علم العبارات) الإمام خليل بن شاهين، دار الكتبي، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٣.
٦١. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الفخر الرازي

٦٢. التقسيم في تعبير الحلم للإمام الصادق، تحقيق علي زيعور، دار البراق، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
٦٣. التكوين التاريخي للأمة العربية، عبد العزيز الدوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨٦.
٦٤. تكوين العقل العربي، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٤، ١٩٨٩.
٦٥. تكوين المجال السياسي الإسلامي (النبوة والسياسة) الدكتور عبد الله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
٦٦. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المعروف بتفسير الطبري. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٥.
٦٧. الحبكة، اليزابث دبل، ترجمة الدكتور عبد الواحد لؤلؤة، ضمن موسوعة المصطلح النقدي، مج ٣، الرقم ١٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣.
٦٨. حديث عيسى بن هشام (أو فترة من الزمن) محمد المويلحي، دار الشعب، مصر، ط١، د. ت.
٦٩. حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦.
٧٠. الخبر في الأدب العربي (دراسة في السردية العربية) الدكتور محمد القاضي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٨.
٧١. الخطاب التاريخي (دراسة لمنهجية ابن خلدون) الدكتور علي أومليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص١٣.
٧٢. خطاب الحكاية (بحث في المنهج) جيرار جينيت، ترجمة: مجمد معتصم وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط٢، ١٩٩٧.

٧٣. خمسون ومائة صحابي مختلق، مرتضى العسكري، منشورات كلية أصول الدين، بغداد، ط ١، ١٩٦٨.
٧٤. دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة مجموعة من الأساتذة، دار الشعب، القاهرة، ط ١، ١٩٦٩.
٧٥. دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مجموعة من المؤلفين، بإشراف كاظم الموسوي البجنوردي، مركز دائرة المعارف الكبرى، طهران، ط ١، ١٩٩١.
٧٦. دراسات عن المؤرخين العرب، مارغليوس (مارجليوث)، ترجمة: د. حسين نصار، دار الثقافة، بيروت، (د. ت).
٧٧. دراسات في حضارة الإسلام، هاملتون جب، ترجمة احسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤.
٧٨. الذات عينها كآخر، بول ريكور، ترجمة الدكتور جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥.
٧٩. رسائل فلسفية، أبي بكر محمد بن زكريا الرازي (ت ٣١٣ هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٧٣.
٨٠. الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري (ت ٤٦٥ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت (د. ت).
٨١. الرواية التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي الدكتور حسين عطوان، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٨٦.
٨٢. الزمان الوجودي، الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط ٣، ١٩٧٣.
٨٣. الزمان والسرد، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة جورج زيناني، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦.
٨٤. سحر الأساطير، م. ف. ألبيديل، ترجمة الدكتور حسان ميخائيل اسحق، دار علاء الدين، دمشق، ط ١، ٢٠٠٥.

٨٥. سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ابن نباتة المصري (محمد بن محمد الفارقي، ت ٧٦٨ هـ)، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٩٨.

٨٦. سرد الأمثال (دراسة في البنية السردية لكتب الأمثال العربية) الدكتور لؤي حمزة عباس، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط ١، ٢٠٠٣.

٨٧. سنن أبي داود، سليمان بن محمد السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠.

٨٨. سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣ هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

٨٩. سنن الدارمي، عبد الله بن بهرام الدارمي (ت ٢٥٥ هـ)، مطبعة الاعتدال، دمشق (د. ت)

٩٠. سير أعلام النبلاء للحافظ محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق شعيب الارناؤوط ومحمد نعيم العرسوقي، الناشر مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ ط ٩.

٩١. سيرة ابن إسحاق المسماة (كتاب السير والمغازي) محمد بن اسحاق بن سيار (ت ١٥١ هـ)، تحقيق الكتور سهيل زكار، دار الفكر (سلسلة مصادر التاريخ الإسلامي) بيروت، ط ١، ١٩٧٨.

٩٢. السيميائيات السردية (مدخل نظري) سعيد بنكراد، منشورات الزمن، الرباط، ٢٠٠١.

٩٣. سيميولوجية الشخصيات السردية (رواية الشراع والعاصفة أنموذجا)، سعيد بنكراد، مجدلاوي عمان، الأردن، ط ١، ٢٠٠٣.

٩٤. شرح المفضليات، الخطيب التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي (ت ٥٠٢ هـ)

٩٥. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله المعتزلي (ت ٦٥٦ هـ)، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، بيروت، ط ١، ١٩٥٩.

٩٦. شعرية التأليف، بوريس أوسبنسكي، ترجمة سعيد الغانمي وناصر حلاوي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ١٩٩٩.

٩٧. شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية. حسن نجمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

٩٨. صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، دار الفكر، بيروت (د. ت)

٩٩. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، دار الفكر، بيروت، (د. ت).

١٠٠. صريح السنة، كتب pdf (مضغوط) نقل عن موقع سحاب السلفية الألكتروني:htt: www.sahab.org

١٠١. ضحى الإسلام، احمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، ١٩٦٩.

١٠٢. طبقات الأمم، صاعد الأندلسي، نشره الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت، ١٩١٢.

١٠٣. طبقات ابن السبكي

١٠٤. طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة (أبو بكر بن أحمد، ت ٨٥١ هـ)، تحقيق عبد العليم خان وعبد الله أنيس الصباغ، عالم الكتب للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٧.

١٠٥. الطبقات الكبرى، ابن سعد (محمد بن سعد بن منيع، ت ٢٣٠ هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٨٥.

١٠٦. طبقات النحويين واللغويين، أبي بكر محمد بن الحسن الأندلسي (ت ٣٧٩ هـ)، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٩٨.

١٠٧. ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، ١٩٦٩.

١٠٨. عالم الرواية، رولان بورنوف وريال اونيليه، ترجمة: نهاد التكرلي، مراجعة: فؤاد التكرلي والدكتور محسن جاسم الموسوي، دار الشؤون الثقافية العامة، سلسلة المائة كتاب الثانية، ط١، ١٩٩٤.

١٠٩. عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، مرتضى العسكري، دار الزهراء، بيروت، ط ٥، ١٩٨٣.
١١٠. العرب والغصن الذهبي، ياروسلاف ستيتكيفيتش، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥.
١١١. العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٢.
١١٢. العقد الفريد، أحمد بن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨ هـ)، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.
١١٣. العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، رون هاليبر، ترجمة جمال شحيد، الأهالي، دمشق، ط ١، ٢٠٠١.
١١٤. علم التاريخ عند المسلمين، فرانز روزنثال، ترجمة الدكتور صالح احمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٣.
١١٥. علم التاريخ ومناهج المؤرخين، صائب عبد الحميد، دار الغدير، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
١١٦. علم لغة النص (المفاهيم والاتجاهات) الدكتور سعيد حسن البحيري، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط ١، ١٩٩٧.
١١٧. عناصر القصة، روبرت شولز، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٨٨.
١١٨. فتح الباري (شرح صحيح البخاري)، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، (د. ت).
١١٩. الفتنة (جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر) الدكتور هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٠.
١٢٠. فتوح البلدان، البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر) ، محمد أحمد خلف الله، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠.
١٢١. فجر الإسلام، أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٠، ١٩٦٥.

١٢٢. الفروق اللغوية، أبي هلال العسكري (عبد الله بن سهل بن سعيد، ت ٣٩٥هـ)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٢ هـ ص ٢١٢.
١٢٣. الفضاء الروائي عند جبرا ابراهيم جبرا الدكتور ابراهيم جنداري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ٢٠٠١.
١٢٤. الفكر الإسلامي (قراءة علمية) محمد آركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧.
١٢٥. فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨.
١٢٦. الفكر العربي، محمد آركون، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات (سلسلة زدني علما) بيروت، ط٣، ١٩٨٥.
١٢٧. الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، الدكتور طيب تيزيني، دار دمشق، دمشق، ط ١، ١٩٨٢.
١٢٨. فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، بول ريكور، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.
١٢٩. الفهرست، ابن النديم (ابو الفرج محمد بن اسحاق، ت ٣٨٠ هـ)، تحقيق جوستاف فلوجل، مكتبة خياط (سلسلة روائع التراث العربي ١)، بيروت، ١٩٦٤.
١٣٠. في الخطاب السردي (نظرية غريماس) محمد الناصر العجمي، الدار العربية للكتاب (سلسلة مساءلات)، ط ١، ١٩٩٣.
١٣١. في الشعر، أرسطو طاليس، ترجمة الدكتور شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٦٧.
١٣٢. في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد). د. عبد الملك مرتاض، سلسلة عالم المعرفة (٢٤٠)، الكويت، ط ١، ١٩٩٨.
١٣٣. قاموس السرديات، جيرالد برنس، ترجمة السيد إمام، ميريت للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣.

١٣٤. القدر والإنسان (بحث ابستمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابن الأثير) محمد جلوب فرحان، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٦.
١٣٥. قريش من القبيلة إلى الدولة، خليل عبد الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.
١٣٦. القصة العربية في العصر الجاهلي الدكتور علي عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٧٥.
١٣٧. القصة القصيرة (النظرية والتطبيق) إنريكي أندرسون إمبرت، ترجمة علي إبراهيم منوفي، مراجعة صلاح فضل، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ٢٠٠٠.
١٣٨. قضايا الفن الابداعي عند دوستويفسكي. م. ب. باختين، ترجمة الدكتور جميل نصيف التكريتي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٨٦.
١٣٩. قضايا وشهادات (كتاب ثقافي دوري)/١، الدكتور عزيز العظمة وآخرون، مؤسسة عيبال للدراسات، قبرص، ١٩٩٢.
١٤٠. الكامل في التاريخ، ابن الأثير (ابو الحسن عزالدين الجزري، ت ٦٣٠ هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥.
١٤١. كتاب أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة (ت ٢٠٩ هـ) الدكتور عادل جاسم البياتي، مطبعة دار الجاحظ، بغداد، ١٩٧٦.
١٤٢. كتاب التيجان في ملوك حمير، وهب بن منبه (ت ١١٤ هـ)، تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء، اليمن ، ط٢ ،١٩٧٩.
١٤٣. كتاب الجمل وصفين والنهروان لأبي مخنف (لوط بن يحيى، ت ١٥٨ هـ)، جمعه وحققه حسن حميد السيد، مؤسسة دار الاسلام لندن، ٢٠٠٢.
١٤٤. كتاب الحروف، ابو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠.
١٤٥. كتاب الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٩.

١٤٦. كشف الضنون عن اسامي الكتب والفنون (ت ١٠٦٧ هـ)، حاجي خليفة، تحقيق جوستاف فلوجل، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
١٤٧. الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، مراجعة أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة (د. ت).
١٤٨. الكلمات والاشياء. ميشيل فوكو، ترجمة: فريق الترجمة بمركز الإنماء القومي، تحت إشراف: مطاع صفدي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨.
١٤٩. الكليات، أبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
١٥٠. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة ، نجم الدين محمد بن محمد الغزي(ت ١٠٦١ هـ)، تحقيق الدكتور جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٧٩.
١٥١. كنز العمال، المتقي الهندي (ت ٩٧٥ هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د. ت)
١٥٢. لسان العرب، ابن منظور (ت ٧١١ هـ)، اعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت (د. ت).
١٥٣. لسان الميزان، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٠ هـ
١٥٤. لغة الزمن في التراث العربي، الدكتور أحمد محمد الشحاذ، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ٢٠٠١،
١٥٥. ما هو التاريخ، ادوارد كار، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠.
١٥٦. المأثورات الشفاهية (دراسة في المنهجية التاريخية) يان فانسينا، ترجمة: د. أحمد علي مرسي، دار الثقافة، القاهرة، ط ١، ١٩٨١.
١٥٧. المتن والهامش (تمارين على الكتابة الناسوتية) حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

١٥٨. محاسن المساوئ، إبراهيم ابن محمد البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، دار بيروت (سلسلة تراث العرب)، ط ١، ١٩٨٤.
١٥٩. المختصر في علم التاريخ، الكافيجي، ضمن كتاب علم التاريخ عند المسلمين لروزنثال.
١٦٠. مدخل إلى التحليل البنيوي للنصوص، مجموعة مؤلفين، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥.
١٦١. مدخل إلى علم اجتماع الإسلام (من الأرواحية إلى الشمولية) يوسف شلحت، تعريب، خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣
١٦٢. مدخل إلى علم النص (مشكلات بناء النص) زتسيسلاف واورزنياك، ترجمة الدكتور سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣.
١٦٣. مدخل إلى القرآن الكريم (الجزء الأول في التعريف بالقرآن) الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢٥٧.
١٦٤. مذاهب التفسير الإسلامي، إجنتس جولدتسهير، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، مكتبة المثنى، بغداد، ط ١، ١٩٥٥.
١٦٥. مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٥ هـ)، حققه أمير مهنا، مؤسسة النور، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.
١٦٦. مسند الإمام احمد بن حنبل، ابن حنبل (ت ٢٤١ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.
١٦٧. مصادر الشعر الجاهلي، الدكتور ناصر الدين الأسد، دار المعارف، مصر، ١٩٥٦.
١٦٨. معجم الأدباء، ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
١٦٩. معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٧٧.

١٧٠. معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١، ١٩٧٤.
١٧١. معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ط ١، ١٩٨٦.
١٧٢. المعرفة والتاريخ، أبو يُوسُف يعقوب بن سُفيان الفسوي (ت ٢٧٧هـ) تحقيق الدكتور أكرم ضياء العُمَري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ هـ
١٧٣. المغازي. محمد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧ هـ)، تحقيق الدكتور مارسدن جونسن، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤ هـ (د. ت).
١٧٤. المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني (ت ٤٢٥ هـ)، دفتر نشر التراث، طهران، ط ١، ١٤٠٤هـ
١٧٥. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. الدكتور جواد علي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٦.
١٧٦. مفهوم التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.
١٧٧. مقالات الإسلاميين، ابو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.
١٧٨. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٤٠١ هـ
١٧٩. مقدمة في تاريخ صدر الاسلام، الدكتور عبد العزيز الدوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢٠٠٥/١.
١٨٠. المكونات الأولى للثقافة العربية. الدكتور عز الدين اسماعيل، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ٢، ١٩٨٦.
١٨١. الملل والنحل، للإمام الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، تخريج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٣ءم هـ
١٨٢. مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، روزنتال، ترجمة أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٦٩.

١٨٣. المنتظم في تواريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن (٥٩٧ هـ)، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٥.

١٨٤. منطق أرسطو، تحقيق وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠.

١٨٥. المؤرخون العرب والفتنة الكبرى، الدكتور عدنان محمد ملحم، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.

١٨٦. المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، عرفان محمود حمّور، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.

١٨٧. موسوعة السرد العربي، الدكتور عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥.

١٨٨. النبي إبراهيم في الثقافة العربية، الدكتور تهامي العبدولي، دار المدى، دمشق، ط ١، ٢٠٠١.

١٨٩. نظام الزمان العربي (دراسة في التاريخيات العربية-الإسلامية) الدكتور رضوان سليم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦.

١٩٠. نظرية البنائية في النقد الأدبي، الدكتور صلاح فضل، دار الشؤون الثقافية العامة، ط ٣، ١٩٨٧.

١٩١. نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، جينيت وآخرون، ترجمة ناجي مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي، ط ١، ١٩٨٩.

١٩٢. نظرية لا نقدية (المثقفون وحرب الخليج) كريستوفر نوريس، ترجمة عابد أسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.

١٩٣. نظرية المنهج الشكلي (نصوص الشكلانيين الروس) تحرير تزفيتان تودروف، ترجمة إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨٢.

١٩٤. النقد التاريخي، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٤، ١٩٨١.

١٩٥. هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة الدكتور منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط ١، ١٩٩٩.
١٩٦. الوجود والزمان والسرد، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
١٩٧. الوضع ما بعد الحداثي، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، ط ١، ١٩٩٤.
١٩٨. وفيات الأعيان، ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ) تحقيق الدكتور احسان عباس، دار صادر، ط ١، ١٩٩٤.

٢- الدوريات والمجلات والصحف:

١. مجلة آفاق، اتحاد كتاب المغرب، ع ٨، ١٩٨٨ مقال التحليل البنيوي للسرد لرولان بارت، ترجمة حسن بحراوي، بشير القمري، عبد الحميد عقار. ومقال مقولات السرد الأدبي لتودوروف، ترجمة الحسن سحبان وفؤاد صفا.

٢. مجلة أوراق الفلسفية النسخة الألكترونية، ع ٧، مقال هيدجر: من الكينونة إلى الزمان لعمر مهيبل.

٣. موقع إيلاف الالكتروني،٢٠٠٦/٩/١٦ دراسة التاريخ والحقيقة وما بعد الحداثة لكيث ويدشتل، ترجمة خالدة حامد.

٤. فصول (مجلة النقد الأدبي) المصرية، مج ٢، ع ٤، ١٩٨٢ مقال فن الخبر في تراثنا القصصي للدكتور شكري محمد عياد، وم ٤، ع ١، ١٩٨٣، مقال المؤرخ والنص والناقد الأدبي لآلن دوجلاس، ترجمة فؤاد كامل، ومج١٣، ع ٣، خريف١٩٩٤ مقال الرؤيا في النص السردي العربي (حافز سردي أم وحدة دلالية) للدكتور نصر حامد أبو زيد.

٥. مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي في بيروت، ع٢٧، س ٤، ١٩٨٢ مقال الحقيقة التاريخية والصورة التاريخية لتيسير شيخ الأرض. ومقال ما هو التاريخ لكارل فابر، ومقال الوعي التاريخي والكتابة التاريخية العربية لرضوان السيد.

٦. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع٤٣، ١٩٨٧ مقال العودة الى السرد للورانس ستون، ترجمة الدكتور فاضل الخوري.

٧. مجلة كتابات معاصرة البيروتية، ع٧ مقال سيميائية الشخصيات في زقاق المدق (البناء المورفولوجي للشخصية الروائية) للدكتور عبد الملك مرتاض، وعدد (٨) مقال جدلية التاريخ والحضارة لعبد السلام السعيدي.

٨. مجلة المؤرخ العربي، بغداد، ع ٣٤، س ١٣، ١٩٨٨، مقال الخبر التاريخي عند مؤرخي المسلمين للدكتور عبد المنعم ناصر.
٩. مجلة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٠ و١٩٥٢و مج٣، ج١، ١٩٥٤ (دراسة) موارد تاريخ الطبري للدكتور جواد علي. مجلد٨، ١٩٦١.
١٠. مجلة مسارات البغدادية، ع٢، س١، ٢٠٠٥، مقال التاريخانية الجديدة، موت أسطورة الاستقلال الثقافي في عصر النهضة الأوربية لناظم عودة، وعدد (٣) ٢٠٠٦ ، س١ مقال ما وراء تاريخية هايدن وايت لجوشوا وولكر، ترجمة عبد الستار جبر.
١١. مجلة المورد البغدادية، م٧، ع٢، ١٩٧٨، مقال تاريخ الطبري مصدراً عن ثورة الزنج في القرن الثالث للهجرة للدكتور عبد الجبار ناجي.
١٢. ، مجلة النهج (دمشق) عدد٢٣، صيف ٢٠٠٠ مقال مسجد الشقاق، الأزمة السياسية عشية حملة تبوك لمالك مسلماني.
١٣. لطيف القول، للطبري، والنص منقول من غلاف نسخة خطية لكتاب (معرفة علوم الحديث) للحاكم وهي بخط ابن سعد الله الحنبلي (مخطوط).

المحتويات

الفصل الثالث

البناء الفني للنص التاريخي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية متخصصة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير: د. عبدالجبار الرفاعي

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، **الاصالة والمعاصرة**، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثروبولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١- نحو منهجية معرفية قرآنية	د. طه جابر العلواني
٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤- نحو فهم معاصر للاجتهاد	د. زينب ابراهيم شوربا
٥- الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث	د. زينب ابراهيم شوربا
٦- الاسلام والانثروبولوجيا	د. ابو بكر احمد باقادر
٧- اشكاليات التجديد	د. حسين رحال
٨ - النص الديني و التراث الإسلامي	د. أحميدة النيفر
٩- العرفان الشيعي	د. خنجر حمية
١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد	د. عبدالجبار الرفاعي
١٢- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان

١٣- انثروبولوجيا الدين	د. ابو بكر باقادر
١٤- النص الرشدي في القراءة الفلسفية المعاصرة	د.علي عبد الهادي
١٥ـ الاسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب	ادريس هاني
١٦- جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد	د. محمد الشيخ
١٧- المفكرون الغربيون المسلمون	د. صلاح عبدالرزاق
١٨- مسألة الحرية في مدونة بن عاشور	جمال دراويل
١٩- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي	الطاهر سعود
٢٠- المستنيرون الايرانيون والغرب	د. مهرزاد بروجردي
٢١- التسامح ليس منة او هبة	د. عبدالجبار الرفاعي
٢٢- اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي	د. فوزي حامد الهيتي
٢٣- رهانات الحداثة	د. محمد الشيخ
٢٤- مخاضات الحداثة	د. محمد سبيلا
٢٥- فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي	د. ابو يعرب المرزوقي
٢٦- فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة	د. عبد الجبار الرفاعي
٢٧- علم الكلام الجديد وفلسفة الدين	د. عبد الجبار الرفاعي

بيروت عاصمة عالمية للكتاب

Beirut World Book Capital 2009

ISBN 978-9953-540-47-4

9 789953 540474

Designed by R .Sedik

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف:٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٠١/٥٤١١٩٩

ص.ب:٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com

URL: http://www.daralhadi.com